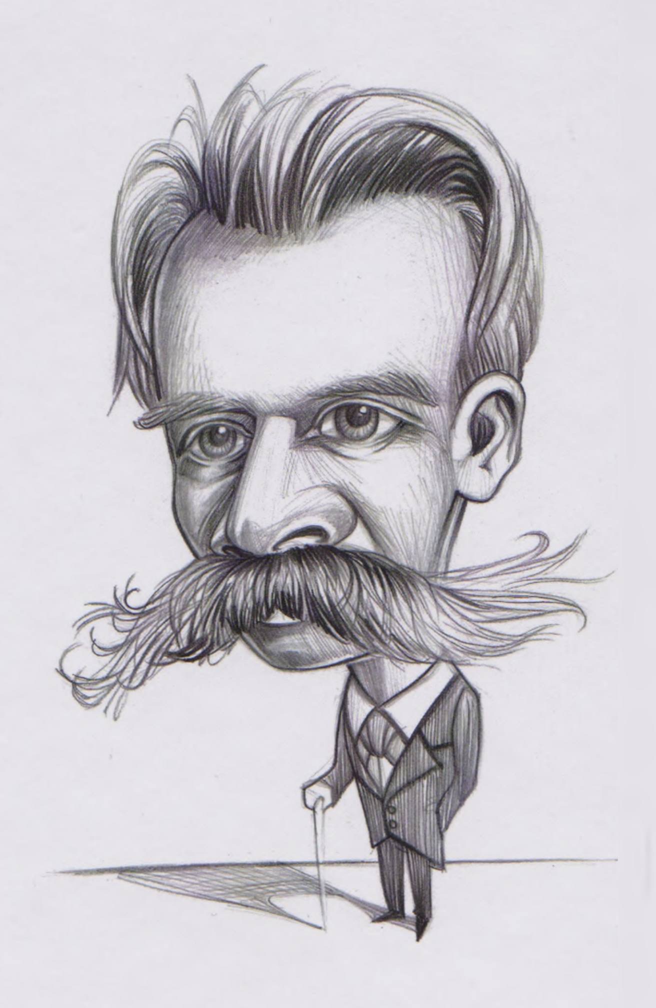
NIETZSCHE

El superhombre y la voluntad de poder

Toni Llácer



NIETZSCHE

El superhombre y la voluntad de poder

¿Cómo acercarnos al pensamiento de Friedrich Nietzsche, el más polémico de los filósofos? Toda su obra constituye un artefacto destinado a hacer saltar por los aires nuestra manera de entender el mundo y de entendernos a nosotros mismos. El presente libro pretende ser precisamente un manual para aprender a manejar semejante artefacto. En las páginas que siguen se lleva a cabo un recorrido por la vida y la filosofía de Nietzsche, desde su reivindicación juvenil de la tragedia griega hasta su ataque final a la moral cristiana, pasando por la doctrina del eterno retorno y el anuncio del superhombre. Para ello se utilizarán una serie de personajes que marcan su itinerario intelectual: Dioniso, Zaratustra y Anticristo. Se trata, a fin de cuentas, de descubrir la fuerza que mueve todo el pensamiento nietzscheano: el amor incondicional por la vida.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Diseño de portada: Pau Taverna
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Nicku/Shutterstock (págs. 24, 31, 81), 360b/Shutterstock (pág. 61), Pavelk/Shutterstock (pág. 96), D.P. (resto de imágenes).

Depósito legal: B 28035 - 2014

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Nietzsche

El superhombre y la voluntad de poder

Toni Llácer

CONTENIDO

Burlarse de la filosofía es filosofar de verdad.

Blaise Pascal

Un filósofo para todos y para nadie

«¿Nos hemos quejado alguna vez de que se nos entienda mal, se nos ignore, se nos confunda, se nos calumnie y se nos pase por alto? Ese es precisamente nuestro destino... ¡y por mucho tiempo aún!, digamos, para ser modestos, hasta 1901.»

La ciencia jovial

Friedrich Nietzsche es seguramente el más polémico de los filósofos. Nadie como él es capaz de ganarse una admiración tan apasionada y, al mismo tiempo, despertar tanto rechazo. Se puede decir, tomando prestado el subtítulo de *Así habló Zaratustra*, que es un filósofo «para todos y para nadie».

En su casi siglo y medio de historia, las ideas nietzscheanas (subversivas, reaccionarias, elitistas, esteticistas, antisemitas, misóginas, anarquistas, irracionalistas, emancipadoras... por citar algunos de los calificativos que han recibido) se han defendido y atacado desde posicionamientos muy diversos, a menudo contradictorios entre sí. Semejante disparidad en la recepción indica un pensamiento escurridizo, como si compartiera las raras cualidades de un animal que no se deja apresar.

¿De qué modo debemos, pues, acercarnos a Nietzsche? ¿Cómo hay que leer al crítico más radical y despiadado de la filosofía, la ciencia, la religión y la moral tal y como las conocemos? ¿Con qué actitud abordar un filósofo tan incómodo, que fue, además, un filólogo insólito, un psicólogo sutil y, por encima de todo, un grandísimo escritor?

Sería un error caer en la tentación de abordar sus libros con la intención de tomar partido. Para empezar, resulta más que discutible la existencia de un único lugar, canónico y privilegiado, desde el que uno pueda proclamarse nietzscheano. Al menos no con la misma seguridad con la que podemos considerar que nuestra forma de pensar es platónica, kantiana o marxista. El propio Nietzsche nos invita a desechar la estrategia del tomar partido cuando afirma: «Al contrario, una dosis de curiosidad, como la que nos despierta una planta extraña, junto a una resistencia irónica, me parecería una posición incomparablemente más inteligente».

Y, sin embargo, los anteriores consejos resultan demasiado tímidos. Nos encontramos sin duda ante una «planta extraña». Pero también ante un autor que reconoce filosofar «a martillazos», ante alguien que en cierta ocasión dijo de sí mismo: «Yo no soy un hombre, yo soy dinamita».

Para Nietzsche el conocimiento es una operación peligrosa de la que uno no sale indemne. No es un frío proceso mental en el que adquirimos informaciones que perfeccionan nuestra visión del mundo y en el que nos afianzamos (nos re-conocemos) en nuestra condición de seres racionales. Al contrario, el auténtico conocimiento está basado en una experiencia tras la cual no volvemos a pensar ni a sentir del mismo modo.

El acto cognoscitivo que Nietzsche propone se acerca más a la vivencia estremecedora de sumirse en un paisaje natural o en una obra

de arte que al aprendizaje técnico o científico. Al conocer sufrimos una sacudida que altera profundamente nuestra mirada, como si se rompieran para siempre las gafas con las que, a nivel individual y social, estamos acostumbrados a ver(nos).

Nietzsche concibe sus libros como artefactos destinados, en su contenido y en su forma, a provocar ese tipo de conocimiento transformador. Por eso debemos enfrentarnos a ellos con la actitud de quien entra en un laboratorio, preparados para experimentar –con nosotros mismos. El lector debe adentrarse en su obra con una mezcla de curiosidad e ironía, sí, pero sobre todo compartiendo con el autor una determinada apertura de espíritu, una disposición a la aventura que le permita exclamar: «¡Queremos ser nuestros propios experimentos y conejillos de Indias!».

Tras una vida en la que no obtuvo apenas reconocimiento, Nietzsche murió en 1900, fecha simbólica que abre paso a su indiscutible influencia en Occidente durante todo el siglo XX y lo que llevamos de XXI. Su impronta se deja ver, obviamente, en la filosofía contemporánea (en Wittgenstein, Heidegger, Foucault y un interminable etcétera), pero también en el arte (en Kandinsky, Joyce, The Doors...), la política (en la apropiación ilegítima de sus ideas por parte del fascismo italiano y alemán, por ejemplo) y la cultura en general (Nietzsche es considerado uno de los padres del posmodernismo, la corriente de pensamiento dominante desde hace unas décadas). Paralelamente, algunos de los conceptos nietzscheanos (como el superhombre o la muerte de Dios) se han extendido más allá de las facultades de filosofía.

Y, sin embargo, ante semejante popularidad algunos no podemos evitar fruncir el ceño y preguntarnos: ¿qué hemos aprendido realmente de su pensamiento? ¿Se ha cumplido el vaticinio del propio

Nietzsche, quien se consideraba un pensador necesariamente póstumo, condenado «al mañana y el pasado mañana»? ¿No será, en cambio, que su éxito se debe –como diría Cioran– a un *malentendido*?

Este libro introductorio se concibe, en primer lugar, como una guía de lectura, como un manual de instrucciones que sirva para entrar en el peculiar laboratorio moral nietzscheano sin miedo al martillo ni a la dinamita. En segundo lugar, debe permitir entender hasta qué punto hemos sido capaces de liberar el auténtico potencial de las ideas de Nietzsche –o, por el contrario, en qué medida conservan aún intactas su condición de *promesa*–. Más aún, nos invitará a preguntarnos si la realización de tal promesa es todavía posible y deseable.

Después de un capítulo biográfico, se emprende un recorrido por la filosofía nietzscheana gracias a una serie de máscaras. Nietzsche, decidido a hacer de sí mismo un personaje filosófico único, fue un maestro del disfraz. «Todo lo que es profundo ama la máscara», dijo. Su enorme bigote, como señala Deleuze, debe ser entendido como una primera muestra de su afición por enmascararse. En concreto, el libro se estructura a partir de tres máscaras o personajes: Dioniso, Zaratustra y Anticristo.

La primera máscara sirve al joven Nietzsche para adentrarse en la antigua Grecia y, desde allí, realizar una crítica demoledora de la cultura moderna. Así, el capítulo dedicado a Dioniso presenta las claves de la sabiduría que la obra de arte trágica fue capaz de transmitir al pueblo griego. Para Nietzsche este tipo de sabiduría resulta valiosa porque, a diferencia del conocimiento científico-racional, se hace cargo de la dimensión «dionisíaca» y problemática de la existencia.

El siguiente capítulo se ocupa de un enorme acontecimiento: «Dios ha muerto». Para Nietzsche, Dios representa la «metafísica», la

manera de pensar que ha dominado la cultura occidental desde hace dos mil quinientos años y que nos ha arrastrado a una situación de «nihilismo». El profeta Zaratustra será quien nos indique cómo superar la metafísica y el nihilismo gracias a la doctrina del «eterno retorno» y el anuncio del «superhombre».

El último capítulo está dedicado al Anticristo, la máscara con la que Nietzsche presenta su proyecto de «transvaloración de todos los valores». Este proyecto se basa en una concepción de la vida como «voluntad de poder», una nueva manera de entender la condición humana que nos obliga a repensar nuestra relación con el lenguaje y con el propio cuerpo. La transvaloración nietzscheana empieza desmontando todos los valores morales gracias a las herramientas del «perspectivismo» y la «genealogía». Tras esta labor, Nietzsche defiende una moral aristocrática como alternativa a los valores cristianos e igualitaristas.

Estos tres personajes siguen cierta lógica temporal y pueden identificarse con sendas etapas en la obra de Nietzsche: Dioniso sería su disfraz de juventud, Zaratustra el de madurez y Anticristo el de su apoteosis final. Sin embargo, el filósofo a menudo utiliza estas tres máscaras indistintamente, y por ello a lo largo de este texto resultarán también, en gran medida, intercambiables.

A fin de cuentas, los miles de páginas que Nietzsche dejó escritas pueden interpretarse como sucesivas variaciones alrededor de un único tema: el amor a la vida. Dioniso, Zaratustra y Anticristo son tres máscaras bajo las cuales Nietzsche trata de combatir todas las ideas que le restan valor a la vida en nuestro planeta. Tres máscaras que sintetizan el esfuerzo colosal de un hombre por lograr que el pensamiento sea capaz de acoger la pluralidad, el devenir, la contradicción, el caos y el azar.

El gran alquimista

«He estado tan gravemente enfermo [...] porque me falta
el medio adecuado y tengo siempre que representar cierta comedia
en lugar de recuperarme junto a otras personas. Por eso no me considero
en absoluto una persona escondida o engañosa o desconfiada; ¡al contrario!
Si lo fuera, *¡no sufriría tanto!*»

Carta a su hermana Elisabeth, 20 de mayo de 1885

Friedrich Wilhem Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken, una pequeña ciudad alemana. Parece poco probable que su familia descendiera de un linaje de nobles polacos (los Niëzky), por mucho que al filósofo le gustara afirmar tal cosa en un doble afán aristocrático y antialemán. La familia Nietzsche fue muy religiosa, y todo indicaba que el pequeño Fritz, al igual que su padre y sus dos abuelos, se convertiría algún día en pastor (el equivalente del sacerdote católico en la religión protestante).

A una edad muy temprana tuvo que enfrentarse a la experiencia de la muerte: en 1849 fallece su padre a causa de una enfermedad cerebral, y meses después muere su hermano pequeño. En 1850, tras la llegada de un nuevo párroco para ocupar la vacante que había dejado el padre, la familia (compuesta por Friedrich, el único y mimado

varón, su hermana Elisabeth, su madre, dos tías solteras y su abuela) se ve obligada a trasladarse a la ciudad de Naumburg.



Su padre, el predicador rural Carl Ludwig Nietzsche, que murió cuando Friedrich era niño. En su autobiografía le dedicó unas hermosas palabras: «Mi padre murió a los treinta y seis años: era delicado, amable y enfermizo, como un ser destinado a pasar de largo, más una bondadosa evocación de la vida que la vida misma».

En la escuela local, Nietzsche llama la atención por ser un alumno particularmente serio y responsable, y empieza así a cultivar la fama de bicho raro que le perseguirá durante toda su etapa de estudiante. Un episodio de esa época nos dará la medida de su carácter. Un día, al acabar las clases, cayó un chaparrón y todos los niños corrieron alborotados hacia sus casas. Fritz, sin embargo, llegó más tarde, calado hasta los huesos, caminando solo y a paso lento. Tras la bronca de su madre, el niño replicó que se había limitado a cumplir con la normativa escolar, que obligaba a los alumnos a abandonar la escuela de forma ordenada y sin sobresaltos, pasara lo que pasara.

A tan asombroso sentido del deber le acompañaban unas convicciones religiosas igualmente impropias de su edad. Aunque nos resulte extraño, quien se convertirá en el máximo azote teórico del cristianismo, el filósofo que en sus últimos días lúcidos se creerá la encarnación del Anticristo, fue de hecho un niño muy devoto. Tanto es así que sus compañeros le llamaban «el pastorcito», viendo en él la continuación natural de su difunto padre.

A los seis años inicia su formación musical. Muy pronto empieza a demostrar aptitudes para la improvisación al piano, al igual que su padre, y a componer pequeñas piezas que regala a familiares y amigos. A los nueve años se manifiestan por primera vez las fuertes jaquecas que sufrirá el resto de sus días. A los diez comienza a escribir poemas

y a los doce redacta su primer ensayo filosófico. A esa edad surgen también los problemas con la vista, que incluyen una gran miopía y dolores en los músculos oculares. Con trece años escribe una autobiografía en la que, con sorprendente lucidez, Fritz da cuenta de su tendencia natural a la soledad.

Al año siguiente recibe una beca para ingresar en el prestigioso internado de Pforta. Allí recibirá una sólida formación humanista en un ambiente selecto. Durante los siguientes seis años llevará a cabo una intensa actividad cultural: se sumerge en los clásicos griegos y latinos, se entusiasma con Hölderlin (el gran poeta alemán que había muerto sumido en la locura y que, por aquel entonces, apenas gozaba de prestigio), funda una asociación artística llamada Germania, y sigue escribiendo poemas y numerosas piezas musicales.

Será en general un buen estudiante, aunque, eso sí, encuentra las matemáticas demasiado razonables y aburridas. Su miopía no le impide defenderse en gimnasia y destacar en natación. Es un chico fuerte, pero sus ataques de jaqueca y dolores reumáticos le obligan a visitar la enfermería en varias ocasiones y a pasar temporadas en casa de su madre. Entre sus compañeros de aquella época destacan Carl von Gersdorff y Paul Deussen, con quienes mantendrá una amistad duradera aunque con grandes altibajos.

A los dieciocho años encontramos una mancha en su expediente: durante una excursión, Nietzsche se bebe cuatro jarras de cerveza y regresa borracho al internado, incidente que le cuesta su condición de primero de la clase y tener que enviar una sentida carta de disculpa a su madre. Esta borrachera supone la primera noticia de la conflictiva relación que Nietzsche mantendrá con el alcohol, ante el que guardará ciertas distancias tanto por su delicado estómago como por su rechazo hacia el espíritu alemán («¡cuánta *cerveza* hay en la inteligencia alemana!», exclamará).

Su etapa como estudiante de élite sirvió al joven Fritz para desarrollar un sentido del trabajo que será uno de los pilares de su carácter. Haciendo balance de su paso por la escuela de Pforta, Nietzsche la verá como un «sucedáneo» necesario de una educación paterna que no tuvo, y también como un privilegio. A su juicio, recibir una formación estricta en el momento justo es fundamental para alcanzar el adecuado conocimiento y dominio sobre uno mismo. De hecho, sin la autoexigencia y la capacidad para imponerse y obedecer una serie de pautas, es imposible entender la supervivencia psíquica de Nietzsche en los largos años de aislamiento, nomadismo y enfermedad que le esperan.

El universitario

Tras realizar un trabajo en latín sobre Teognis, poeta griego defensor del aristocratismo, Nietzsche se gradúa en 1864. Ese mismo año, movido por la posibilidad de vivir con su amigo Deussen, se traslada a Bonn para iniciar estudios universitarios de filología clásica y, cumpliendo los deseos de su madre, también de teología. Tras el régimen monástico y militar del internado de Pforta, aquel muchacho de apenas veinte años ve en Bonn la oportunidad de un aprendizaje más vital que académico. En un primer momento Nietzsche se abre a la despreocupada vida universitaria: forma parte de una asociación estudiantil, frecuenta las tabernas, fuma, bebe e incluso resulta herido tras batirse en un duelo de esgrima con un miembro de una hermandad rival. Sin embargo, pronto advertirá que esa vida alocada atenta contra su verdadera naturaleza, alérgica a toda forma de gregarismo, y le invadirá la tristeza.

En los días de Bonn tuvo lugar un conocido suceso. Al parecer, durante una escapada a Colonia, y tratando de encontrar un restaurante



Nietzsche con diecisiete años, aún sin su famoso bigote, en los días como alumno en el internado de Pforta.

que le habían recomendado, Nietzsche acabó por error (?) en un prostíbulo. Petrificado ante los ofrecimientos carnales que le hicieron varias mujeres, el joven Fritz calmó su ansiedad poniéndose a tocar un piano que allí había, y acto seguido salió disparado del lugar.

A pesar de que la historia sirvió a su amigo Deussen para afirmar su castidad (quien dirá *mulierem numquam attingit*: «nunca tocó a una mujer»), lo más probable es que Nietzsche volviera a pisar locales de ese tipo para algo más que improvisar acordes al piano. Un hecho que apoya esta hipótesis es que, unos meses después, Nietzsche recibió varios tratamientos contra la sífilis, una enfermedad de transmisión sexual bastante común en aquel tiempo. La sífilis, cuya fase final de desarrollo puede afectar gravemente al sistema nervioso, fue la explicación médica oficial para la locura que le atacaría más de dos décadas después.

El de Bonn es un período de apreturas económicas y deudas; a pesar de ello, Nietzsche no está dispuesto a renunciar a un piano de alquiler ni a la vida cultural que la ciudad le ofrece. Asimismo se cuestiona entonces las creencias religiosas que tan precozmente había desarrollado. Se le presentan, de modo más irreconciliable que nunca, dos caminos: «Si quieres alcanzar la paz del alma y la felicidad, entonces cree; pero si quieres ser un discípulo de la verdad, entonces investiga», le escribe a su hermana.

Ante tal disyuntiva, Nietzsche opta por abandonar la teología y se decanta por la filología, elección que le obliga a dar serias explicaciones a su madre. Así, tras una tanda de nuevos e intensos dolores de cabeza y reúma, a finales de 1865 escapa de la mediocre vida estudiantil

de Bonn y, siguiendo los consejos de su amigo Gersdorff, se traslada a Leipzig para continuar la carrera de filología clásica.

En los siguientes cuatro años Nietzsche completará un formidable currículo como filólogo: publica ensayos y reseñas en revistas especializadas, participa activamente en la Asociación Filológica, y uno de sus trabajos gana un premio de la universidad. A pesar de las muchas horas dedicadas al estudio, tendrá tiempo para disfrutar de la vida social en cafés, salas de conciertos y teatros, y siente al fin la agradable libertad del estudiante universitario.

Sus logros como filólogo estarán en su mayoría apadrinados por el prestigioso catedrático Ritschl. Era este un profesor carismático y exigente que lograba sacar lo mejor de sus alumnos, a los que inculcaba las virtudes del rigor y el espíritu crítico. Siempre sediento de figuras paternas, Nietzsche admirará profundamente la autoridad moral e intelectual de Ritschl. En otro plano, durante los días de Leipzig se



Asociación universitaria *Franconia*, Bonn, 1864. Nietzsche (en segunda fila, con la mano en la frente), cuando abandone al año siguiente su vinculación con esta hermandad, exclamará: «¡Dioses, qué contento estoy de haberme librado de esa soledad chillona, de esa abundancia vacía, de esa juventud senil!».

fraguará también la relación con su compañero Erwin Rohde. Tras renunciar a la actitud de superioridad que adoptaba con algunos amigos, Nietzsche alcanzará con Rohde una complicidad total.

Pero, más allá de Ritschl y Rohde, la época de Leipzig será recordada por el encuentro con otros dos hombres (uno muerto, el otro vivo) que determinan de forma radical el curso del pensamiento nietzscheano: el filósofo Arthur Schopenhauer y el compositor Richard Wagner.

El encuentro con el filósofo se producirá al poco de llegar a la ciudad. En una librería de viejo, Nietzsche se topa con *El mundo como voluntad y representación*, la obra magna de Schopenhauer, y siente entonces una voz interior que le susurra: «Llévate este libro a casa». Durante las siguientes dos semanas Nietzsche apenas descansa (se impone un horario en el que duerme únicamente de dos a seis de la mañana) y devora un libro que, en lo más profundo, siente que ha sido escrito para él. A partir de ese momento Nietzsche se convertirá al schopenhauerismo y no perderá la ocasión de propagar las enseñanzas del maestro, un filósofo en el que hallará una «*naturaleza* que vale más que cien sistemas».

Schopenhauer fue ciertamente un filósofo atípico. Partiendo de Kant y ayudado por la filosofía oriental, su pensamiento se plantea como un combate contra el idealismo alemán, la corriente que dominaba la filosofía europea en la primera mitad del siglo XIX. Schopenhauer acusa a los idealistas alemanes (Fichte, Schelling, Hegel) de construir majestuosos edificios conceptuales que, en el fondo, no son más que abstracciones vacías alejadas de la vida y la experiencia práctica.

En adelante, Nietzsche adoptará la original perspectiva schopenhaueriana a la hora de abordar cuestiones fundamentales: el universo ya no es un todo ordenado y estable, sino un caos dinámico dominado por una fuerza irracional, la Voluntad (Nietzsche la transformará en «voluntad de poder»); la conciencia humana no aparece como una facultad privilegia-

da, sino como un accidente tardío e insignificante sometido a la fuerza de los instintos; la Historia no se rige por el progreso o la evolución, sino por una sucesión de acontecimientos carente de sentido o finalidad; la manifestación suprema del espíritu humano no se encuentra en el conocimiento racional y científico, sino en el arte y, en especial, la música.

Junto a esta nueva mirada, Nietzsche también recibirá de Schopenhauer una lengua afilada, amante de la polémica y el sarcasmo, y una pluma capaz de transmitir ideas complejas con extraordinaria elegancia y limpieza. Además, y no menos importante, halla en él un ejemplo vital: Schopenhauer se dedicó a la filosofía sin gozar apenas de reconocimiento por parte de la Academia ni tampoco de los lectores, ejerciendo durante la mayor parte de su vida un papel de pensador *outsider* que Nietzsche acabaría llevando al extremo.

Lo que es seguro, en cualquier caso, es que el contacto con la obra schopenhaueriana inocula en Nietzsche el virus de la filosofía, un virus que avanzará lenta pero decididamente en la mente de aquel prometedor estudiante de filología. Tanto es así que la huella de Schopenhauer se deja ver en todo su pensamiento posterior, a pesar de que el vitalismo nietzscheano acabará por resultar incompatible con el pesimismo metafísico de su maestro.

A finales de 1867, en pleno apogeo de su culto a Schopenhauer, Nietzsche interrumpe sus estudios para incorporarse al servicio militar, para el que es declarado apto a pesar de sus problemas visuales. Destinado en la división de artillería, cambiará los libros por el manejo de cañones, y en este medio extraño logrará desenvolverse con aplomo y solvencia. Su paso por el ejército lo vivirá como una oportunidad para ampliar su formación, incluso como «un antídoto eficaz» contra la estrechez de miras de la vida académica. En el servicio militar Nietzsche llegará a ser un notable jinete y conseguirá el reconocimiento de sus superiores.

La experiencia militar terminará de forma brusca: a los pocos meses sufre una caída del caballo que le provoca una herida grave en el tórax y le daña varios músculos y huesos. Este accidente le obliga a pasar el siguiente medio año inmovilizado y sometido a dolorosas curas. Durante su convalecencia empezarán también los problemas gástricos que en adelante serán constantes. Exceptuando estos problemas, Nietzsche se encontró razonablemente bien durante sus años en Leipzig, los últimos en que gozará de una salud aceptable.

Al año siguiente, el 8 de noviembre de 1868, se produce el encuentro personal con Richard Wagner, que estaba de visita en Leipzig y había mostrado interés por conocer a aquel joven talento llamado Nietzsche. El gran magnetismo personal del compositor, que por aquel entonces tenía cincuenta y cinco años (la edad que hubiera tenido el padre de Nietzsche de no haber fallecido prematuramente), causará una honda impresión en el joven. Durante el encuentro intercambian opiniones sobre música y filosofía (ambos profesaban la «religión schopenhaueriana») y manifiestan su deseo mutuo de volver a verse pronto.

Al igual que en Schopenhauer, Nietzsche halla en Wagner el modelo de un pensador libre y rebelde, la encarnación de la independencia y la grandeza de espíritu. El músico personifica además el paradigma de artista, un auténtico «genio» capaz de elevarse por encima de la mediocridad y transformar de raíz la sociedad de su tiempo. Durante sus primeros pasos como pensador, Nietzsche está convencido del poder revolucionario del arte. Por esta razón Wagner no se le antoja únicamente un artista excepcional, sino que el compositor se le aparece sobre todo como el gran depositario de las esperanzas de superación de la decadencia cultural y política de Europa.

Es comprensible que, con los referentes de Schopenhauer y Wagner en mente, Nietzsche no se encuentre a gusto en el rígido entorno



Retrato de Schopenhauer. La veneración que Nietzsche sentía por él le llevará a tener una imagen como esta encima de su escritorio.

de la filología universitaria, aunque fuera este un ámbito en el que se desenvolvía a la perfección. Mientras se codea con los más reputados especialistas, siente que la filología oficial es una actividad basada en la pura erudición y alejada de los verdaderos problemas de la vida. Nietzsche compara la especialización universitaria con la división del trabajo en las fábricas: los filólogos, como los obreros, se pasan el día concentrados en una absurda y pequeña tarea. (Nietzsche, a diferencia de su contemporáneo Marx, no está preocupado por la pobreza material de los trabajadores industriales, sino por la pobreza espiritual de los trabajadores intelectuales.)

A finales de 1868 Nietzsche está a punto de finalizar su etapa en Leipzig. Una vez descartada la teología, le angustia no saber cómo va a poder conciliar el oficio de filólogo con su doble amor por la música y la filosofía. Pero un acontecimiento inesperado precipita todos los

planes: la cátedra de Lengua y Literatura griegas de la universidad suiza de Basilea queda vacante y Nietzsche, cuyo brillante currículo no ha pasado desapercibido, aparece como principal candidato. A ello se le suman las gestiones del poderoso catedrático Ritschl, que redacta una imponente carta de recomendación en favor de su protegido.

Así las cosas, Nietzsche se dispone a dedicarse profesionalmente a la filología. Consciente de que en su persona «el filólogo y el hombre no coinciden», confía sin embargo en poder encontrar su propio camino dentro de la universidad. Al fin y al cabo, piensa, se trata de un puesto que le dejará tiempo suficiente para dedicarse a sus proyectos personales, y además le proporcionará un buen sueldo y cierta respetabilidad.

Nietzsche es finalmente nombrado catedrático de la Universidad de Basilea el 10 de febrero de 1869. Se trata de un caso excepcional, tanto porque Nietzsche es muy joven –no ha cumplido todavía los veinticinco años– como porque aún no tiene el título de doctor y, por tanto, carece de la acreditación académica necesaria para el cargo –situación que Ritschl soluciona rápidamente cuando consigue que sus anteriores publicaciones sean convalidadas como tesis doctoral–. La familia de Nietzsche recibe la noticia con enorme alegría. En contraste, el flamante catedrático apenas presenta signos de euforia y se dispone enseguida a preparar las clases que tiene por delante.

El catedrático

En abril de 1869 se instala en Basilea, y un mes después se presenta ante la comunidad académica con una conferencia sobre el poeta griego Homero. En esta lección inaugural defiende la necesidad de enriquecer la actividad filológica con una concepción filosófica del mundo.

Semejante declaración de intenciones no evita que el nuevo catedrático sea acogido con entusiasmo por parte de estudiantes y profesores. Entre estos últimos se encuentra Jakob Burckhardt, eminente historiador en quien ve al sucesor de su maestro Ritschl. Otro colega de universidad con el que entabla una estrecha relación será Franz Overbeck, profesor de historia de la iglesia. Nietzsche y Overbeck compartirán casa durante los siguientes cinco años, y mantendrán una amistad sin interrupciones hasta los últimos días cuerdos del filósofo.

Tras el primer encuentro en Leipzig, Wagner y Nietzsche no tardan en volver a verse, esta vez en la casa de campo que el músico tenía en Tribschen, junto al lago de Lucerna, donde vive con Cosima, la mujer que poco después se convertiría en su esposa. Primero en la villa de Tribschen y después en Bayreuth, al carismático matrimonio Wagner le gusta organizar veladas a las que acuden numerosos artistas e intelectuales. En este ambiente distendido y bohemio Nietzsche se siente como pez en el agua. En adelante aprovecha los fines de semana y las vacaciones para huir de Basilea y reunirse con Wagner. Juntos pasan largas horas al piano («toca usted demasiado bien para ser profesor», le dice Wagner) y, sobre todo, conversan sobre música, filología y filosofía, en un intercambio de ideas del que ambos salen fortalecidos. También hay ocasión de tratar cuestiones más personales; sabemos, por ejemplo, que Wagner intenta convencer a Nietzsche para que encuentre esposa o para que abandone la rigurosa dieta vegetariana que siguió durante una temporada.

El joven catedrático mantiene también una relación intelectual y afectiva muy cercana con Cosima Wagner, «la mujer más simpática» que conoció, y de quien, según parece, estaba platónica y secretamente enamorado. (Resulta significativo que, cuando se hunde en la locura, Nietzsche escribe varias cartas de amor a Cosima; más aún, al ingresar en el manicomio de Jena en 1890, dirá a los

enfermeros: «Mi mujer Cosima Wagner me ha traído hasta aquí».) Sea como fuere, Nietzsche siempre recordará los momentos que pasó en compañía de los Wagner como uno de los episodios más felices de su vida.

En 1870 se declara la guerra de Prusia contra Francia, tras la cual culmina el proceso de unificación alemana. En esta época, Nietzsche está elaborando sus teorías acerca del fondo cruel y espantoso de la existencia; desde esta perspectiva, interpreta el estallido del conflicto como una irrupción deseable de fuerzas «dionisíacas» en la sociedad de su tiempo.

Esta reflexión le lleva a alistarse como voluntario en la guerra. Las autoridades suizas no le permiten participar como soldado sino como enfermero, así que se incorpora al campo de batalla para, «penetrado de olor a muerte», dedicarse a recoger heridos y cadáveres de combatientes prusianos. Al cabo de un mes caerá enfermo de difteria y disentería, de la que arrastrará secuelas toda la vida.

Tras la victoria de Prusia, Nietzsche comprueba con disgusto que la guerra no ha servido para inculcar valores trágicos que fortalezcan la cultura de su país, sino que ha sido un instrumento al servicio del Estado y la economía del nuevo Reich. En adelante irá perdiendo todo signo de patriotismo y mostrará rechazo por los nacionalismos. Cuando se convierta en un filósofo ambulante se verá a sí mismo como un cosmopolita que, en todo caso, se siente más europeo que alemán.

Cerrado el paréntesis de la guerra, Nietzsche vuelve a la docencia. Su actividad consiste en una clase diaria a las siete de la mañana en la universidad, y varias horas semanales que por contrato debe impartir en un instituto. Según los testimonios, es un profesor amable y exigente que trata de fomentar el pensamiento crítico en sus alumnos.

Sin embargo, a los dos años de permanecer en Basilea el catedrático manifiesta ya un profundo disgusto respecto a la atmósfera universitaria y se muestra convencido de no poder soportarla por mucho más tiempo. Nietzsche siente cómo en su interior «ciencia, arte y filosofía» corren de la mano e intuye que está destinado a «parir centauros».

Durante ese tiempo, y entre problemas de insomnio, redacta varias conferencias y trabajos que servirán como preparativos para su primer libro, que sale finalmente a la luz en 1872 bajo el título de *El nacimiento de la tragedia* (con el añadido de *Helenismo y pesimismo*; en lo sucesivo, Nietzsche tendrá la costumbre de poner subtítulos llamativos a la mayoría de sus libros). Esta obra –su primer «centauro»– constituye un feliz ensamblaje de los motivos que habían azuzado su pensamiento en los últimos años: el amor por la Grecia arcaica, la pasión por Schopenhauer y Wagner, y el desprecio por el saber académico.

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche entiende la filología de un modo peculiar: la verdad que se propone alcanzar no es la de la ciencia, preocupada por la objetividad, sino la de un conocimiento orientado a intensificar la experiencia de la vida. Como era de esperar, su extravagante ejercicio de filología-ficción cae como una bomba en los círculos intelectuales. El libro solo es defendido públicamente por amigos como Wagner y Rohde. Sus compañeros de profesión, en cambio, se dividen en dos grupos: de un lado, los que muestran su indignación, denunciando la obra por su falta de neutralidad y su embriaguez tanto formal como de contenido; del otro, los que prefieren guardar silencio (entre los que está su maestro Ritschl, quien, sin embargo, en privado califica el libro de «megalomanía»).

Así, con su primera obra Nietzsche consigue que la comunidad académica en bloque le dé la espalda. Esta situación perjudica su carrera en la universidad, pues daña para siempre su prestigio como investigador y

también como profesor (desde entonces, el número de matriculados a sus cursos caerá hasta niveles ridículos).

A pesar del escándalo –o gracias a él–, Nietzsche está decidido a continuar con su programa de renovación cultural, esta vez mediante cinco conferencias que pronunciará a continuación y que se recogerán bajo el título *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas.* Al año siguiente escribe el breve ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, uno de los textos más influyentes de la filosofía nietzscheana a pesar de que no llegaría a publicarse hasta mucho después. Hay que aclarar que, si bien Nietzsche es quien «piensa» tal obra, es Gersdorff quien propiamente la «escribe»: los problemas que padece en los ojos le obligan a pedir ayuda a su amigo, que escribirá al dictado de Nietzsche este y otros textos de la época. En el futuro esta tarea recae en varias personas más, principalmente en Heinrich Köselitz (rebautizado por Nietzsche con el seudónimo de *Peter Gast*), uno de sus alumnos en Basilea que acabará convertido en su discípulo y colaborador más fiel. En ese año 1873, además, realiza lecturas intensivas de libros de ciencias naturales, y conoce a su futuro amigo el filósofo judío Paul Rée.



Nietzsche en 1872, el año en que se publica *El nacimiento de la tragedia*, su primera obra y al mismo tiempo su acta de defunción como académico.

Entre 1873 y 1876 Nietzsche publica sus cuatro *Consideraciones intempestivas*, en las que se presenta como un «médico de la cultura» capaz de detectar los males que afectan a las instituciones de su época y proponer remedios inspirados en la sabiduría trágica.

Nietzsche presenta en esos días un estado de salud pésimo que le lleva a vivir situaciones límite, y empieza a temer la posibilidad de

sufrir una muerte prematura como la de su padre. Aparece además el fantasma de la locura, del que, a su juicio, solo le salva la relación que mantiene con sus amigos.

Sus mejores amigos, por cierto, empiezan ya a estar casi todos casados. Se tiene constancia de que por esa época Nietzsche ya había propuesto matrimonio al menos a una mujer, aunque de forma bastante precipitada y nada exitosa. No carecía, sin embargo, de atractivo para el sexo femenino: era un hombre inteligente y cultivado, vestía con elegancia y llevaba el pelo y el bigote muy cuidados, algo así como una mezcla de *dandy* y militar prusiano; tenía una mirada penetrante y –aunque pueda sorprendernos a juzgar por sus libros– su forma de hablar era pausada y dulce, sin signos de vanidad. En los años de Basilea llegó a intimar con algunas mujeres e incluso a tener admiradoras, pero con ninguna de ellas logró mantener una relación sentimental seria, bien porque estaban ya comprometidas, bien porque no le gustaban bastante.

Debido a su mala salud se le concede un permiso para tomarse un año sabático en el curso 1876-1877. Aprovecha entonces para viajar a Italia junto a Rée en busca de un clima más favorable para su frágil salud. En Sorrento les acoge la maternal Malwida von Meysenburg, una aristócrata e intelectual feminista que Nietzsche ha conocido gracias a los Wagner y que será una de sus mayores confidentes.

Durante esa estancia somete a examen sus ideas y prepara el siguiente libro, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, que escribirá –o mejor dicho dictará– a su regreso a la docencia en Basilea. Esta obra se publica al año siguiente y marcará una nueva etapa en su pensamiento. Nietzsche hace suyo el espíritu de la Ilustración y defiende el librepensamiento en favor de las verdades prácticas y en contra de los dogmatismos. Ataca el funcionamiento «metafísico» de la religión, la filosofía, la moral y el arte y se aleja de su romanticismo



Retrato de Nietzsche elaborado pocos años después de su fallecimiento.

inicial. *Humano, demasiado humano* supondrá, además, un giro en su forma de escribir, pues con este libro inaugura el estilo aforístico que en adelante será uno de los rasgos más reconocibles de su escritura.

Su círculo de amistades no ve con buenos ojos el nuevo perfil científico y desencantado del filósofo. Uno de los menos entusiastas es Wagner, que decide ignorar el ejemplar de *Humano* que Nietzsche le ha enviado. La frialdad es mutua. Poco antes Nietzsche ha recibido del compositor el libreto de su *Parsifal*, y la apología de la redención, la piedad y la renuncia ascética al mundo sensible que contiene esta ópera confirma la terrible sospecha: Wagner se ha vuelto cristiano. El año 1878 representa, así, la fecha definitiva de la ruptura entre ambos.

Unos meses antes Nietzsche ya había advertido signos de decadencia en el compositor, que empezaba a sucumbir a las fuerzas venenosas de su tiempo: cristianismo, nacionalismo y antisemitismo. (Contraria-

Filosofar con aforismos

Tras la prosa exaltada y caudalosa de sus primeras obras, en *Humano, demasiado humano* (1878) Nietzsche comienza a expresarse con aforismos. Sus pensamientos ya no se despliegan en largos desarrollos, sino que se condensan en fragmentos que van desde una o dos líneas hasta unas pocas páginas. Dentro de la pluralidad literaria nietzscheana (que incluye el ensayo, la poesía, la autobiografía y el panfleto), el registro aforístico es seguramente el más célebre. Y lo utilizará, en adelante, en libros como *Aurora* (1881), *La gaya ciencia* (1882), *Más allá del bien y del mal* (1886) o *El crepúsculo de los ídolos* (1889).

Los problemas de salud que padece empujan a Nietzsche a decantarse por esta forma de expresión. Sus jaquecas y dolores oculares le dejan un tiempo muy limitado («minutos, cuartos de hora») para leer y escribir. La mayor parte del día la dedica a dar larguísimos paseos armado con una sombrilla para proteger sus débiles ojos del sol. Los aforismos no son ocurrencias espontáneas: durante las largas caminatas Nietzsche «rumia» sus ideas hasta que cristalizan en aforismos, los cuales garabatea en trozos de papel o retiene en su mente antes de poder ponerlos convenientemente por escrito.

Como es habitual en Nietzsche, estas razones «fisiológicas» corren en paralelo a otras razones de tipo teórico. La elección del aforismo como medio expresivo es una forma más de rebelarse contra la idea de la filosofía como sistema, cuyo máximo exponente es el hegelianismo.

Nietzsche cree que un libro compuesto de fragmentos no tiene por qué ser fragmentario: puede alcanzar cierta unidad sin necesidad de ser un sistema cerrado. Además, considera un error creer que los pensamientos profundos deban transmitirse mediante extensos razonamientos discursivos: «Ambiciono decir en diez frases lo que todos los demás dicen en un libro».

mente a lo que pueda creerse, sobre todo a raíz de la nefasta vinculación de su pensamiento con el nazismo, Nietzsche fue un "anti-antisemita" y antinacionalista alemán, un ardiente opositor del pangermanismo tan en boga en su época.) Con gran tristeza Nietzsche comprueba que Wagner está perdiendo su carácter revolucionario y se está dejando absorber por los poderes dominantes. No hay más que ver el séquito de personalidades que le rodean, un grupo de filisteos y aduladores que encarnan todos los vicios de la burguesía alemana de la época.

A principios de 1879 los problemas de salud de Nietzsche no le permiten cumplir con sus obligaciones docentes. En junio la enfermedad le obliga a renunciar a su puesto en la Universidad de Basilea, que le concede una pensión de jubilación anticipada. Desde ese momento, y durante los siguientes diez años, Nietzsche llevará una vida errante entre Alemania, Suiza, Francia e Italia. Alojado en pequeñas habitaciones de hostales y pensiones, pasará sus días dedicado a caminar, pensar y escribir, tratando de sobrellevar su enfermedad y una soledad cada vez más espantosa.

El nómada

Nietzsche pasa en Saint Moritz su primer verano como jubilado, y el invierno siguiente con su familia en Naumburg. Las jaquecas, los vómitos, los mareos y los dolores en los ojos están a punto de acabar con él. A pesar de esta situación escribe *El caminante y su sombra*, una segunda parte de *Humano*.

En busca de un lugar conveniente para su delicada salud, el año 1880 lo pasa de aquí para allá: tras una temporada con su ayudante Köselitz en Venecia, viajará a Marienbad, Locarno, Recoaro, Stresa, etcétera. En noviembre se establece en Génova. En una fría buhardilla de esta ciudad,

y en completo aislamiento, termina su libro *Aurora*, también de estilo aforístico. El subtítulo de esta nueva obra, *Reflexiones sobre los prejuicios morales*, nos da pistas sobre su propósito: reemplazar el conjunto de *prejuicios* heredados que conforman nuestra moral por los *juicios* de un pensamiento autónomo. Nace, así, el Nietzsche «inmoralista».

En el verano de 1881 descubre Sils-Maria, una aldea de la Engadina suiza de la que quedará prendado y a la que acudirá regularmente hasta su colapso mental en 1888. Allí encuentra la inspiración mientras pasea durante horas por lagos y bosques. La claridad de los cielos y el aire puro de las montañas proporcionan a Nietzsche la ocasión perfecta para alcanzar «la gran salud», un estado de plenitud física, intelectual y espiritual que perseguirá obsesivamente el resto de su vida. En tal estado, ese verano tendrá por primera vez una idea que será crucial en su filosofía posterior: el eterno retorno de todas las cosas. El descubrimiento le hará sentir «a seis mil pies sobre el mar, y mucho más alto aún sobre todas las cosas humanas».

Poco después descubre entusiasmado a Baruch Spinoza, el filósofo judío del siglo XVII, en quien encuentra «un predecesor» tanto por sus ideas como por su personalidad (Spinoza fue un solitario empedernido que desarrolló su pensamiento fuera de la universidad). El descubrimiento le hace más llevadera la soledad. Una «soledad a dúo».

A principios de 1882 los problemas visuales le llevan a encargar la «bola de escribir» de Hansen, la primera máquina de escribir producida en serie. Nietzsche cree que las teclas y su disposición, basada en los movimientos de dedos de los pianistas, le harán más fácil la tarea de plasmar sus ideas en el papel. Teclea algunas cartas y poemas, pero al poco tiempo la máquina se estropea y regresa a la pluma.

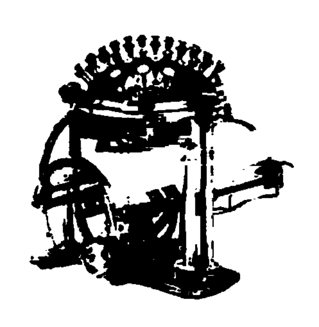
En esa época trabaja en *La ciencia jovial*, un libro planteado como la continuación festiva de *Aurora*. Se trata de un intento de combinar el

espíritu ilustrado y científico iniciado en *Humano* con la alegría y vitalidad del juglar (su subtítulo es *La gaya scienza* o «gay saber», el nombre que los trovadores daban a la poesía). Esta jovialidad emparenta al libro con *Carmen* de Bizet, una ópera que Nietzsche había descubierto poco antes en Génova y que llegará a obsesionarle (la verá una veintena de veces en los siguientes años). En ella encuentra la antítesis exacta del wagnerismo: luminosidad frente a oscuridad, ligereza frente a gravedad, sensualidad frente a idealismo, mediterraneidad contra germanidad.

En abril, y por mediación de Paul Rée, Nietzsche conoce en Roma a una joven rusa de veintiún años llamada Lou Salomé. Esta hermosa e inteligente mujer será la protagonista de una curiosa relación a tres bandas que sacude la vida del filósofo durante los siguientes meses. En ese tiempo Nietzsche hará planes para vivir junto a ella y Rée en una comunidad asexuada y puramente intelectual, aunque ello no impedirá que entretanto pida matrimonio a la joven en dos ocasiones, ambas sin éxito, y se disparen los celos entre él y su amigo. Finalmente, Lou y Rée llevan adelante los planes de convivencia virtuosa sin Nietzsche, a quien dejan en la estacada.

Tras la ruptura, Nietzsche se siente doblemente traicionado, tanto por un amigo íntimo como por una mujer en la que creía haber encontrado a su compañera ideal. Envía a Lou cartas muy duras llenas de reproches, aunque se justifica diciendo que es «un hombre a quien la larga soledad le ha vuelto loco de remate». Como gran conocedor de sí mismo que es, Nietzsche no puede dejar de lamentar profundamente su torpeza emocional y su ineptitud con las mujeres. Por si fuera poco, su madre y su hermana le lanzan todo tipo de acusaciones por su relación con Lou, a quien consideran una joven frívola y manipuladora, y Nietzsche decide cortar la comunicación con ellas.

Son días de padecimientos físicos e insomnio. Intenta combatirlos con hidrato de cloral y otras sustancias que obtiene falsificando



En 1882 Nietzsche se ayudaba de esta máquina, llamada la «bola de escribir».

recetas médicas (firmadas como el «Dr. Nietzsche»). Está sumido en una depresión y le rondan ideas de suicidio. En una carta a Overbeck, confiesa: «Si no descubro la prestidigitación del alquimista y convierto en oro los desechos, estoy perdido». Y, en efecto, a los pocos días Nietzsche logra convertir todo su dolor e impotencia en algo grandioso: empieza a escribir su obra más célebre, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie.*

A principios de 1883, y como un auténtico iluminado, Nietzsche escribe en Rapallo, y en tan solo diez días, el prólogo y el primer libro de *Zaratustra*. El segundo y el tercer libro surgirán de ese mismo estado visionario y los escribirá también en ráfagas de diez días, en el verano e invierno siguientes. La obra es una fábula que tiene como protagonista a Zaratustra, un profeta que oscila entre la soledad y el contacto con toda clase de personajes simbólicos, tanto animales (águilas, serpientes, asnos, monos...) como humanos (discípulos, bailarinas, mendigos, funambulistas...). Durante sus andanzas el profeta pronuncia «una especie extraña de "sermones morales"» en los que irán apareciendo ideas que, como el eterno retorno, la voluntad de poder o el superhombre, se identificarán para siempre con el núcleo de la filosofía nietzscheana.

El filósofo está convencido de haber escrito su mejor libro, por su contenido y su forma. Con su estilo poético y alegórico, Nietzsche pretende transmitir un tipo de conocimiento que no necesita argumentaciones. Al sustituir los conceptos por imágenes, trata de recrear en el lector su propia experiencia de iluminación cuando concibió la obra. En este sentido, *Así habló Zaratustra* es un experimento único de ruptura con el pensamiento racional (que podría-

mos definir como discursivo, lógico y dialéctico) que desde la obra de Sócrates ha monopolizado la filosofía occidental.

Nietzsche está convencido de haber llegado a su cumbre como filósofo y se siente «el hombre más independiente de Europa». Alberga esperanzas de que, gracias a su estilo, el valioso mensaje de Zaratustra pueda llegar al gran público. (Treinta años después, el gobierno alemán mandará imprimir 150.000 ejemplares del libro para los soldados que luchan en la Primera Guerra Mundial.) Sin embargo, la obra pasa desapercibida. La euforia que siente al comprobar la madurez de su pensamiento contrasta con su situación real: pasa horas tiritando de frío en una habitación diminuta y, mirándose al espejo, exclama: «¡Amigo Nietzsche, ahora estás totalmente solo!».

Dos sucesos de aquella época agravan su sentimiento de abandono. Nada más finalizar el primer libro de *Zaratustra*, Nietzsche se entera de la muerte de Richard Wagner. La noticia le provoca una gran tristeza, aunque también le quita un enorme peso de encima. Según confiesa, había sido muy duro para él pasar tantos años enfrentado al hombre que más había venerado. Este alivio toma poco después un cariz muy diferente, cuando tiene noticia de una «ofensa mortal»: Wagner le había dicho al doctor Eisler, el médico de ambos, que en su opinión todos los males que aquejaban al filósofo eran consecuencia de su «pederastia» (que en la época era sinónimo de «homosexualidad», aunque hoy sabemos que Wagner habló de «onanismo»).

A pesar de este feo incidente, Nietzsche insistirá en que los motivos de su enfrentamiento con el compositor fueron siempre exclusivamente ideológicos. En lo personal preferirá quedarse con el recuerdo de los días paradisíacos que pasó en Tribschen, cuando mantuvo con Richard y Cosima «una relación de la más profunda confianza y la más íntima comprensión».

El culebrón de Lou Andreas-Salomé



Lou Salomé, Paul Rée y Nietzsche.

En abril de 1882 Nietzsche conoce a la fascinante joven rusa Lou Salomé (posteriormente, Lou Andreas-Salomé). A los pocos días de su primer encuentro en Roma, está seguro de haber encontrado en Lou a su alma gemela y le pide matrimonio a través de su amigo Paul Rée, pero ella le rechaza (en aquel momento, Nietzsche desconoce que el propio Rée también se le había declarado en el pasado, con idéntico resultado). Lou es una mujer independiente que se opone a la institución del matrimonio; de hecho, poco antes había propuesto a Rée vivir juntos con una relación «pura» basada en el conocimiento y la amistad. A este plan se le sumará Nietzsche, a quien le atraía la idea de vivir con su amigo y la joven en una comunidad virtuosa y espiritual.

Los tres pasan varios días viajando y, entusiasmados, concretan el ambicioso *ménage à trois* filosófico, un plan ciertamente rompedor. Durante ese viaje, Nietzsche y la muchacha tendrán ocasión de realizar una excursión a solas en la ciudad de Orta. Se ha conjeturado mucho acerca de lo que pudo suceder durante aquellas horas, pero lo único que sabemos es que a su vuelta Nietzsche se muestra exultante. Tanto es así que poco después, en Lucerna, le pide matrimonio de nuevo. Ella le vuelve a dar calabazas y le reitera su voluntad de ser libre, así como su intención de seguir con los planes de convivencia fraternal con él y Rée.

Tras este segundo rechazo, a Nietzsche se le ocurre la idea de ir a un estudio de fotografía para retratar a los tres protagonistas en una simbólica escena: Lou aparece con un látigo subida a un carro que, en lugar de caballos, tiene a los dos hombres tirando de él. La imagen permite dar una lectura muy diferente a la frase de *Así habló Zaratustra* que tantas veces se ha utilizado como muestra del carácter machista de Nietzsche: «¿Vas con mujeres? No te olvides el látigo».

Las aventuras continúan: en junio, y en un arrebato, Nietzsche acude a Berlín para tratar de interceptar a Lou antes de que se vaya a pasar una temporada con Rée y su familia. Cuando llega a la capital alemana Lou ya se ha marchado, y Nietzsche acaba vagando durante horas por la ciudad.

Este patético episodio no le desanima y a los pocos días invita a Lou a pasar el mes de agosto en Tautenburg junto a él y su hermana, invitación que la joven acepta. Serán unas semanas muy intensas en las que Nietzsche y Lou no se separan ni un minuto: pasean, estudian y discuten de filosofía hasta la madrugada.

A pesar de estas idílicas vacaciones, Lou y Rée finalmente deciden prescindir de Nietzsche y se marchan a Berlín a cumplir ellos solos el proyecto de convivencia filosófica, cosa que harán durante los siguientes cinco años. (Más adelante Lou tendrá un matrimonio casto con el orientalista Carl Andreas, será amante del poeta Rilke, amiga de Sigmund Freud y se convertirá en una exitosa escritora.)

El segundo suceso es el compromiso de su hermana Elisabeth con Bernhard Förster, un hombre a quien Nietzsche detesta por ser un famoso antisemita y ultranacionalista alemán –y, para colmo, fanático wagneriano–. Tras la boda, la pareja se traslada a Paraguay para fundar Nueva Germania, una colonia basada en la superioridad de la raza aria. Pero Elisabeth, aunque rencorosa y en extremo sobreprotectora, siempre adorará a su hermano mayor, para el que en incontables ocasiones hizo de ama de casa, enfermera, secretaria y amiga.

En 1885 escribe una cuarta parte para *Zaratustra*. Desencantado ante la falta de lectores, Nietzsche decide publicar el libro en una edición a su cargo de cuarenta ejemplares, de los cuales solo acaba enviando media docena a su círculo más íntimo.

También ese año, entre graves problemas oculares, Nietzsche escribe –o, mejor dicho, dicta– *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*, obra en la que regresa al estilo aforístico después del experimento poético-narrativo de *Zaratustra*. Esta vez parece decidido a encontrar su público: en 1886 paga de su bolsillo una edición de 600 ejemplares y envía un buen número de ellos a revistas y periódicos, con la esperanza de que se hagan eco de su obra. Ante el silencio general, se siente eufórico cuando al fin aparece una reseña del libro en un diario suizo, en la que se comparan sus ideas con un invento de la época: la dinamita.

La voluntad de hacerse entender también le lleva ese año a dar a conocer de nuevo su obra. Tras meses de negociaciones y problemas de derechos editoriales, consigue que se reediten todos los libros que ha publicado hasta la fecha, y eso que la inmensa mayoría de los ejemplares de las ediciones originales aún están en los almacenes. Nietzsche incorpora nuevos materiales y escribe prólogos para sus antiguos libros (¡sin releerlos!), tratando de dar retrospectivamente cierta continuidad y coherencia a sus ideas.

También trabaja intensamente en un libro que concibe como la culminación de su pensamiento: *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de los valores*. Inicialmente se proyecta como una obra magna en cuatro volúmenes, pero años después abandona el plan, que acaba convertido en un conjunto disperso de unos cuatrocientos apuntes. A pesar de ello, y una vez muerto, su hermana Elisabeth decidió editar la obra con la ayuda de Peter Gast. Con este fin ordenará, incorporará y suprimirá materiales inéditos con un criterio más que discutible, motivo por el cual la edición póstuma de *La voluntad de poder* ha generado polémica durante décadas.

La enorme productividad de Nietzsche como filósofo y escritor no evita que, a los cuarenta y tres años, se sienta «igual de solo que cuando era un niño». Hace tiempo que ha renunciado a tener un trabajo y un hogar, decidido a consagrar su precaria energía vital a pensar y a escribir como quien lanza mensajes en una botella. En su cabeza lucha por no compadecerse de sí mismo. Trata de interpretar su enorme aislamiento como algo necesario, como una consecuencia natural de su misión filosófica: escupir verdades incómodas a sus contemporáneos.

Mientras tanto, la soledad, las enfermedades, los traslados y las estrecheces económicas de los últimos años le van minando. Prueba de ello es el profundo impacto que le produce a su amigo Rohde reencontrarse con él tras años de separación: halla a Nietzsche envuelto en una atmósfera indescriptiblemente inquietante, como si el filósofo «volviese de un país en el que no habita nadie».

Ese año, 1887, saca fuerzas para escribir *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. En lugar de un conjunto de aforismos, aquí encontramos un tratado sistemático al servicio de un único objetivo: desmontar la moral del cristianismo. A través de herramientas psicológicas, Nietzsche desenmascara el origen inmoral de los valores

morales cristianos gracias a su método «genealógico». Por esa época descubre con gran alegría a Dostoievski, un escritor que, por encima de su admirado Stendhal, es el «psicólogo» que le resulta más afín.

También publica entonces el libreto del *Himno a la vida*, una pieza para piano y orquesta basada en un poema de Lou Salomé. Con esta publicación Nietzsche reivindica, después de todo, su condición de músico. A este respecto se ha insinuado a menudo que el filósofo siempre fue en el fondo un músico frustrado. Sin querer entrar en un terreno psicológico tan resbaladizo, parece, en cualquier caso, que en materia musical Nietzsche fue mejor intérprete que compositor.

El loco

1888 es un año crucial, tanto por la asombrosa fertilidad -produce cinco libros- como, sobre todo, porque es el último año antes de su hundimiento mental. En primavera Nietzsche viaja en tren con destino a Turín, ciudad en la que piensa instalarse, como siempre, con la esperanza de aliviar sus dolencias. Ese viaje se convierte en un calvario. Tras perder el tren de la conexión, y con él, también su equipaje, recala en un pueblecito llamado Sampierdarena. Está prácticamente ciego, no domina el italiano y tiene el dinero justo. Allí le sobreviene un ataque de jaqueca que le obliga a pasar los siguientes dos días tumbado en la cama y a oscuras, con un sentimiento de impotencia que raya en lo insoportable.

Cuando por fin es capaz de llegar a Turín, y tras unos días de insomnio, Nietzsche sufre una metamorfosis. Se enamora de la ciudad, que le entusiasma en todos los aspectos. Alquila una habitación céntrica y con excelentes vistas en casa de una agradable familia, que dispone además de piano. Físicamente empieza a encontrarse mejor.

Su organismo parece fortalecerse gracias a las estrictas rutinas que componen su día a día. Madruga, se ducha con agua fría, cuida la alimentación y sigue dando paseos de varias horas después de cada comida. Caminar es fundamental para mantener el vigor y la fluidez de sus ideas y alejarse de los mohosos pensadores alemanes que filosofan «en batín de andar por casa». Nietzsche piensa incluso en cuidar su imagen, tantos años desatendida, y renueva su vestuario.

En Turín le llegan estupendas noticias de los cursos que el profesor judío Georg Brandes está impartiendo acerca de su filosofía en la universidad de Copenhague. Se cartea además con el célebre dramaturgo sueco August Strindberg a propósito de una posible traducción de sus obras, y con el gran teórico francés Hippolyte Taine. Nietzsche comprueba con júbilo que una serie de intelectuales se declaran admiradores suyos y quieren darle a conocer fuera de Alemania. Su reconocimiento como filósofo empieza a despegar.

El mal tiempo en Turín le lleva a adelantar la tradicional estancia veraniega en Sils-Maria, donde se aloja en la misma pensión de siempre. Su viejo amigo Deussen le ha visitado el año anterior y nos deja una descripción de la humilde habitación del filósofo: libros, una cama sin hacer y un escritorio en el que se amontonan manuscritos, objetos de aseo, una taza de café y cáscaras de huevo.

En esa habitación escribe el libro aforístico *El crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos*. Una vez más, Nietzsche quiere dejar claro con el título y el subtítulo por dónde van los tiros: la obra es un manual de utilización de la filosofía como instrumento para hacer añicos los grandes ideales de nuestra civilización (el Bien, la Razón, la Verdad...), a los que adoramos como si fueran ídolos o dioses (el título es de hecho un juego de palabras en alemán que remite a la ópera de Wagner *El crepúsculo de los dioses*).



Richard Wagner en la época en que se encontró por primera vez con Nietzsche. Por aquel entonces, y tras asistir a un concierto de música wagneriana, Nietzsche afirmó: «Me resulta del todo imposible mantenerme fríamente crítico frente a esta música: toda fibra, todo nervio se estremece en mí».

A su regreso a Turín, y hasta fin de año, Nietzsche trabaja en varios manuscritos. El primero de ellos es *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, un ataque de máxima acidez y virulencia contra la religión cristiana. Poco después, el día de su cuarenta y cuatro cumpleaños, Nietzsche comienza a escribir su autobiografía: *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es.* (En latín, *ecce homo* significa «aquí está el hombre», las palabras que pronunció Poncio Pilatos cuando presentó a Jesucristo malherido ante el pueblo.) En el libro realiza un recorrido por su vida y su obra en el que, sin embargo, se desdibujan las habituales fronteras entre «vida» y «obra».

El escritor de cartas

Se conservan 1.256 cartas escritas por Nietzsche. Escribir cartas fue una de las grandes ocupaciones del filósofo, y en sus períodos de aislamiento fue la forma más íntima de relacionarse con otros seres humanos.

Dejando de lado el dilema ético de leer documentos privados cuyo autor no pensaba difundir, lo cierto es que su epistolario nos ofrece una información de máximo valor para comprender a Nietzsche como persona y como filósofo, si es que en él esta separación tiene algún sentido.

Los manuscritos muestran una escritura perfecta y sin tachones. Y es que Nietzsche, lejos de la inmediatez y la impulsividad, siempre escribía un borrador previo para sus cartas.

Con cierta frecuencia Nietzsche pedía que las respuestas a sus cartas le fueran enviadas *poste restante*, es decir, a la dirección de la oficina local de correos y no a la de su domicilio (algo parecido a recibir mensajes sin estar «geolocalizado»). Esta práctica estaba motivada por sus habituales cambios de residencia, pero en ocasiones la encontramos también cuando tenía una dirección suficientemente estable. Parece pues que era una forma más de jugar a ese juego tan nietzscheano: el ocultamiento.

Capítulo aparte merecen las denominadas «cartas de la locura» que Nietzsche escribió en las navidades de 1888-1889 y en las que presenciamos cómo se va sumergiendo en la demencia. Estas cartas provocaron que su maestro Burckhardt (alarmado tras recibir varias misivas en las que el filósofo se cree el mismísimo Dios) avisa a Overbeck para que vaya a buscar a Nietzsche a Turín y lo ingrese en un sanatorio. Se inicia así el largo capítulo de silencio de los últimos doce años de su vida.

En diciembre Nietzsche deja acabadas sus últimas obras: el poemario *Ditirambos a Dioniso* y el despiadado panfleto *Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo*. La obsesión por el compositor ya le ha llevado a escribir *El caso Wagner. Un problema de*



Nietzsche en 1899, su último año de vida, junto a su hermana Elisabeth. Las manos del filósofo muestran la parálisis progresiva que padecía.

músicos. Su ataque, recordemos, no es personal, ni tampoco estético (nunca deja de admirar la música wagneriana). Wagner está en su punto de mira porque es un síntoma inmejorable de los tiempos. Actúa como una lente de aumento que permite ver el problema que de verdad obsesiona a Nietzsche: la incapacidad de la cultura moderna para curar los males de la vida.

La campaña final contra Wagner forma parte de la misión a la que Nietzsche consagra sus últimas energías mentales: derrocar el orden establecido de la Modernidad a todos los niveles (político, moral, artístico, filosófico...). Esta voluntad creciente de cambiar el rumbo de la historia de Occidente le llevará a verdaderos delirios de grandeza y será uno de los signos que alerten de su deslizamiento hacia la locura.

A finales de 1888 las cartas de Nietzsche son cada vez más fanáticas y excesivas, y en ellas se manifiestan todo tipo de fantasías megalómanas. Llega a creer, por ejemplo, que tiene «literalmente, el futuro de la humanidad» en sus manos. Por otra parte, la familia

turinesa con la que vive detecta que su educado huésped alemán muestra comportamientos fuera de lo normal: habla solo, toca el piano de manera extraña y baila desnudo en su habitación. Todos estos episodios encuentran su culminación el 3 de enero de 1889. En la plaza Carlo Alberto, Nietzsche presencia cómo un cochero azota a su caballo y, en un arranque de compasión, se abraza al cuello del animal, rompe a llorar y se desploma.

Unos días más tarde, su amigo Overbeck llega a Turín para llevárselo. Es ingresado en una clínica de Basilea y poco después en un hospital psiquiátrico en Jena. Los médicos determinan que sufre una fase avanzada de sífilis, hipótesis que tradicionalmente se ha dado por buena. Existe, sin embargo, un gran debate al respecto. En los últimos años diversos científicos han puesto en duda el diagnóstico de neurosífilis y han propuesto explicaciones alternativas (tales como meningioma, demencia frontotemporal o una rara enfermedad hereditaria abreviada con el nombre de CADASIL).

Sea cual sea el causante de su desequilibrio mental, el caso es que Nietzsche recibe varios tratamientos y, tras una mejoría inicial, empeora progresivamente. En 1890 su madre lo saca del manicomio y decide cuidarlo en la casa familiar de Naumburg. En esa fecha su hermana Elisabeth regresa de Paraguay después del fracaso de la colonia racial fundada junto a su marido, que por ese motivo se ha suicidado el año anterior.

Mientras tanto, las ventas de sus libros, ayudadas por la leyenda negra acerca de su vida y su locura, se empiezan a disparar. Su hermana Elisabeth y sus amigos Overbeck y Köselitz están al cargo de las reediciones de las obras. En 1894 se funda el Archivo Nietzsche en Naumburg, que tres años más tarde, a la muerte de su madre, se traslada a Villa Silberblick, en Weimar. Elisabeth va tomando el control del Archivo y manipula deliberadamente algunos de los escritos de su hermano.

Esta operación le llevará a sesgar el pensamiento nietzscheano hasta presentarlo, más adelante, como uno de los fundamentos ideológicos del nacionalsocialismo (Hitler visitará Villa Silberblick en 1933).

El filósofo, ajeno a toda polémica, sufre una parálisis progresiva y ya apenas es capaz de hablar ni de reconocer rostros. Tras permanecer un tiempo en estado casi vegetativo, Friedrich Wilhem Nietzsche fallece el 25 de agosto de 1900, a los cincuenta y cinco años.

La máscara de Dioniso

«Yo soy un filósofo discípulo de Dioniso,
preferiría ser un sátiro antes que un santo.»

Prólogo a *Ecce Homo*

En sus primeros años como catedrático en Basilea, Nietzsche estaba interesado en solucionar un problema que traía de cabeza a los filólogos de la época, y aun a los de hoy en día: ¿cuál es el origen de la tragedia? ¿Cómo, alrededor del siglo VI a.C., nació esta forma artística tan compleja? Nietzsche se sumergió en las aguas profundas de la Grecia arcaica, decidido a encontrar respuestas. Mientras buceaba en la oscuridad, se le apareció una extraña figura: el dios Dioniso.

Desde ese momento el filósofo queda fascinado para siempre por el dios griego, que le servirá para simbolizar diferentes aspectos claves de su pensamiento. En su campaña final contra el cristianismo encontrará en Dioniso el patrón supremo de la vida, la divinidad que afirma todo aquello que el Dios cristiano niega. Incluso la identidad del propio Nietzsche acabará fusionada por completo con la del dios. Muestra de ello es que las cartas que

envía cuando ya ha perdido el juicio están firmadas directamente como «Dioniso» (recordemos, en especial, las destinadas a Cosima Wagner, a quien llama con el nombre de la diosa que según la mitología es su esposa, «Ariadna»).

En este capítulo vamos a desplegar las ideas centrales de *El nacimiento de la tragedia*. Aunque en el futuro se distanciará de algunos de sus planteamientos, en este libro publicado en 1872 encontramos la caracterización más completa de eso que Nietzsche llama *lo* dionisíaco, una dimensión de la realidad a la que nuestros ojos se han desacostumbrado y que su filosofía, bajo diferentes formas, no se cansará de reivindicar.

El conocimiento dionisíaco

En la mitología griega, Dioniso (*Dyónisos*) es el dios de la vendimia, el vino y la embriaguez. En este sentido Dioniso es como los demás dioses: una figura que sirve para designar una parte de la realidad, del mismo modo que Eros es el dios del amor y Deméter la diosa de la fertilidad. Pero Dioniso es una divinidad especial: es también el dios de la contradicción, un dios que acoge en su seno todas las contradicciones del mundo. Así, además de ser el dios de *algo* en particular (el vino y el éxtasis), es de algún modo el dios de *todo* en general, el dios que reúne en su seno la totalidad de lo existente. Nietzsche utiliza «lo dionisíaco», pues, como metáfora para expresar la vida en su conjunto, la vida en toda su pluralidad, movimiento, caos, contradicción. Antes de desarrollar su crítica a la metafísica, el joven Nietzsche ve en «lo dionisíaco» un nivel superior o fundamento último de la realidad (al que también se refiere con nombres aparatosos como «lo Universal-natural» o «lo Uno originario»).

En *El mundo como voluntad y representación* (obra que, como sabemos, influyó de manera crucial en Nietzsche cuando era estudiante), Schopenhauer considera que detrás de la multiplicidad de fenómenos del mundo se esconde una única fuerza ciega e irracional, la Voluntad. Todo lo que existe, todos los seres individuales son en realidad una objetivación en el espacio y el tiempo de la Voluntad; a este hecho le llamará *principium individuationis* o «principio de individuación». Desde esta perspectiva, el mundo es visto como un gigantesco escenario en el que todas las cosas, atravesadas por esa voluntad insaciable, luchan por existir y perseverar en su ser. Influido por la filosofía oriental, Schopenhauer cree que, en tanto que existencias individuales, fragmentadas y enfrentadas entre sí, los humanos experimentamos la vida esencialmente como deseo y sufrimiento.

Nietzsche recoge este pesimismo schopenhaueriano y lo relaciona con la llamada «sabiduría de Sileno». Sileno era un viejo feo y borracho, tutor del joven dios Dioniso. Vivía en los bosques y se decía que era un gran sabio, capaz incluso de predecir el futuro. El rey Midas estaba tan ansioso por conocerle que envió a unos sirvientes para que lo emborracharan y capturaran. Cuando por fin el rey tuvo al sabio cara a cara, le preguntó: «¿Qué es lo mejor para los humanos?». Sileno guardó silencio. Pero ante la insistencia de Midas, y riendo, dijo al fin: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y la fatiga: ¿por qué me fuerzas a decir lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto».

Esta constatación del carácter insignificante y absurdo de la existencia está de algún modo presente en todas las culturas. Por ejemplo, cada vez que en un funeral alguien suspira y suelta la frase «no somos nada», está de algún modo haciendo suya la verdad de Sileno. Nietzsche, sin embargo, nos dice que en la Grecia arcaica esta verdad

no aparecía de forma aislada y puntual, como en el contexto de un funeral, sino que era la auténtica sabiduría popular, la «filosofía del *pueblo*». (Fijémonos, además, en que Sileno pronuncia sus palabras entre risas y no con un suspiro, que por lo general es una muestra de resignación cristiana.)

Desde la perspectiva dionisíaca o trágica que Nietzsche rescata, «conocer» significa acceder a la verdad radical que enuncia Sileno. Esto se desmarca de la llamada «teoría de la correspondencia de la verdad», que es la que manejamos de forma intuitiva y la que sirve de fundamento al conocimiento científico. Según esta teoría, la verdad es una propiedad que tienen los enunciados cuando se corresponden con la realidad (por ejemplo, si estás leyendo estas líneas y dices: «Delante de mis ojos tengo un libro», estarás emitiendo un juicio «verdadero»). Para el joven Nietzsche, en cambio, nuestro conocimiento del mundo es verdadero si está de acuerdo con la enseñanza existencial y cósmica de Sileno.

Visto de este modo, el conocimiento deja de ser algo neutral y frío. No se trata de captar la verdad de Sileno únicamente con el intelecto, algo que tampoco es muy difícil; consiste simplemente en reconocer las consecuencias de ciertas obviedades («no somos más que motas de polvo en la inmensidad del universo», «todos moriremos algún día» y similares). Se trata en cambio de asimilarla, hacerla nuestra, incorporarla.

Así entendido, el conocimiento resulta peligroso, ya que puede tener un efecto paralizante o incluso destructivo. ¿Cómo voy a seguir viviendo si, haga lo que haga, estoy condenado al sinsentido? Una solución posible –una *salida*, propiamente– es siempre el suicidio. Una alternativa menos radical consiste en alcanzar un estado de ánimo que Nietzsche llama «budista»: refugiarnos en nuestra interioridad y tratar de vaciarnos, minimizando nuestro deseo, que es interpretado como la causa última del sufrimiento.



El triunfo de Sileno (1620), de Antoon van Dyck. Vemos al sabio Sileno tan borracho que tiene que ser aguantado por un par de sátiros, criaturas con atributos de macho cabrío que, junto a las ménades (en el cuadro, la mujer semidesnuda), forman parte del cortejo que acompaña a Dioniso por bosques y montañas. Otros símbolos dionisíacos presentes en el cuadro son las uvas y la flauta.

Vemos, en todo caso, que la sabiduría puede fácilmente volverse contra el sabio. Este poder aniquilador Nietzsche lo ilustra con el mito de Edipo: tras conocer la verdad (esto es, que ha asesinado a su padre y se ha casado con su madre), Edipo se arranca los ojos. Para Nietzsche la cuestión del conocimiento no se juega en el terreno de la objetividad, sino en el de la *fortaleza*: ¿cuánta verdad se es capaz de soportar sin acabar aplastado por ella?

Esta capacidad de soportar la verdad sin necesidad de negar la vida es para Nietzsche la medida del valor de un espíritu, el indicador de su grandeza. (Es un lugar común utilizar esta visión nietzscheana del conocimiento para interpretar simbólicamente el hundimiento final del propio Nietzsche: se volvió loco a causa de una dosis excesiva de verdad.)

Volviendo a la mitología griega, Dioniso se acompañaba de una corte de sátiros (criaturas mitad hombres, mitad carneros) y ménades (mujeres salvajes en constante estado de trance), y todos ellos vagaban por el mundo danzando frenéticamente en una fiesta continua de música y vino. En homenaje a Dioniso y sus acompañantes, en los pueblos y ciudades de la Grecia arcaica se celebraban ritos en los que personas disfrazadas con máscaras y pieles de animales entonaban cantos llamados *ditirambos* y bebían y bailaban hasta alcanzar el éxtasis. Gracias a semejante excitación de los instintos, los individuos accedían al reino de lo dionisíaco, olvidándose de sí mismos y sintiéndose miembros de una «comunidad superior».

Para ilustrar este punto Nietzsche recurre al «velo de Maya», un concepto de la filosofía hindú que había aprendido de su maestro Schopenhauer. El velo de Maya hace referencia al carácter ilusorio del mundo: percibimos el mundo como una infinidad de fenómenos diferentes, pero nuestra percepción actúa como un velo que no nos deja ver que, detrás de esa apariencia de multiplicidad, se esconde una única realidad. Así, el éxtasis dionisíaco, sería una manera de rasgar el velo de Maya, una forma de suspender nuestra conciencia de separación y de sumirnos en el Uno-Todo.

Este éxtasis supone una reconciliación a un triple nivel: natural, social y personal. Natural, porque mientras está enajenado, el individuo no se percibe como algo diferente de la Naturaleza, sino que se inserta en el eterno brotar de eso que los griegos llamaban *physis*; social, porque el éxtasis dionisíaco es una experiencia compartida e igualadora de un grupo de seres humanos, capaz de eliminar las diferencias entre ellos (ricos y pobres, libres y esclavos...), y personal, porque, en el trance, el adorador de Dioniso se reconcilia consigo mismo al desaparecer las barreras entre mente y cuerpo, razón e instintos, consciencia e inconsciencia.

De la experiencia del éxtasis se deriva cierta clase de conocimiento. En concreto, Nietzsche nos dice que, tras ingresar en el mundo de la realidad dionisíaca, tras perder la conciencia y permanecer ajeno a toda dimensión espacio-temporal, el sujeto no vuelve a ser el mismo. En el éxtasis descubre que su conocimiento de las cosas es limitado, un mero conjunto de representaciones subjetivas situadas en el tiempo y el espacio.

De nuevo Nietzsche reivindica una noción de conocimiento que es diferente a la que maneja nuestro sentido común y también la ciencia. No se trata aquí de que un sujeto conozca un objeto que está fuera de él. El conocimiento dionisíaco es, en cambio, una forma de autoconocimiento: gracias a la experiencia extática el sujeto se descubre a sí mismo como sujeto activo de conocimiento.

A Nietzsche no le preocupa la objetividad: la verdad del conocimiento se mide por su capacidad para transformar a quien conoce. Así, el saber no puede ser transmitido, pues se origina en una experiencia personal que no es directamente comunicable.

Esta peculiar sabiduría adquirida gracias al éxtasis tiene, sin embargo, un precio muy alto. El hombre dionisíaco, tras la comunión colectiva del éxtasis, regresa a la realidad cotidiana y se ve a sí mismo como un individuo, como un fragmento arrancado de la totalidad. Comprende entonces que el estado de individuación, nuestra irremediable condición de seres individuales, es la fuente primordial de nuestro dolor. Nietzsche ilustra este sufrimiento existencial con el mito órfico según el cual Dioniso fue asesinado y desmembrado por los Titanes. De modo parecido, el fin del éxtasis supone para el hombre dionisíaco un despedazamiento. Una vez ha tenido acceso a la esencia de las cosas, se siente aislado y ve «en todas partes únicamente lo espantoso o absurdo del ser». En la resaca del trance reconoce con crudeza la sabiduría de Sileno y «siente náuseas».

Como dijimos al inicio de este capítulo, Nietzsche trataba de responder a la pregunta sobre el origen de la tragedia. Por eso se dedicó a rastrear las fuentes misteriosas de la sabiduría popular griega. En el camino se encontró con los éxtasis colectivos de las celebraciones en honor al dios Dioniso, unas fiestas que al terminar traían consigo la horrenda verdad silénica de que *no somos nada*. De este modo, la pregunta inicial de su investigación se fue transformando en otras cuestiones que excedían sin duda el ámbito de la filología: si los griegos se las tenían que ver con «todo lo problemático y extraño de la existencia», si poseían una sabiduría dionisíaca, ¿por qué no negaron la vida ni huyeron del mundo? ¿Cómo es posible, en cambio, que llegaran a tener una cultura floreciente y afirmativa? ¿Cómo fueron capaces de producir una manifestación artística tan grandiosa como la tragedia? En definitiva: ¿cómo pudo un pueblo pesimista como el griego llegar tan alto?

Estas son las preguntas que atraviesan el primer y polémico libro de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia. Helenismo y pesimismo.* Para poder contestarlas todavía nos falta la otra pieza del puzle: el resplandeciente dios Apolo.

Apolo-Dioniso: la pareja ideal

En Apolo, el dios de la claridad y la belleza, Nietzsche hallará el contrapeso necesario a la oscuridad propia de Dioniso. Frente a la desmesura y la disolución dionisíacas, Apolo representa el límite, la *forma*. Donde Dioniso es embriaguez, él es ensoñación y fantasía. Es la divinidad de las apariencias, de las artes plásticas, de la escultura y la arquitectura. Por el contrario, Dioniso es el dueño de todo aquello que se puede sentir pero no ver, el dios de la música. Existe también

una sabiduría apolínea, pero en nada se parece a la dionisíaca: Apolo, con sus flechas, nos transmite un conocimiento preciso y a distancia; Dioniso, en contraste, nos revela la verdad a sacudidas, entrando en nuestro cuerpo a través del vino.

Nietzsche cree haber descubierto en la pareja Apolo-Dioniso una herramienta muy útil para estudiar (no solo a través de la «comprensión lógica», sino de la «seguridad inmediata de la intuición») el desarrollo del arte. Tanto es así que gracias a ella afirma haber resuelto el enigma del origen de la tragedia. A sus ojos, la tragedia ática es el milagroso resultado de la fusión entre los instintos antagónicos de lo apolíneo y lo dionisíaco.

Tradicionalmente, y siguiendo a Aristóteles, se ha considerado que el origen de la tragedia son los ditirambos, los cantos corales primitivos en honor a Dioniso. Según parece, llegó un día en el que, en pleno trance dionisíaco, uno de los miembros del coro se separó de sus compañeros y empezó a entablar una especie de conversación con el coro. Este toma y daca entre el grupo y el individuo fue evolucionando hasta convertirse en algo muy parecido a la tragedia: un diálogo entre un coro y unos actores que desarrollan una trama o acción (en griego, *drama*).

Traducido a las categorías nietzscheanas: el género trágico nace de un fondo dionisíaco (un coro in-definido y pre-individual) del que se acabará desprendiendo un mundo apolíneo (personajes individuales y acciones concretas). Para Nietzsche, lo que vemos encima del escenario es una especie de alucinación o proyección del coro, que en su embriaguez musical es como si «soñara» los personajes y la trama. De este modo, el coro consigue representar lo irrepresentable, humanizar lo sobrehumano, escenificar lo obsceno («ob-sceno» significa literalmente «lo que está fuera de la escena»).

La tragedia, pues, logra hacer digerible la terrible verdad de Sileno y transmitirla a gran escala. Los espectadores (unos 15.000, según sabemos) asimilan su pequeñez (su «insignificancia de mosca y rana») y al mismo tiempo sienten un extraño júbilo liberador. Este es el ideal nietzscheano del «gay saber» o «ciencia jovial»: ser capaces de asumir la escala humana y con ello –no a pesar de ello– también poder sentir alegría. En definitiva, Nietzsche sostiene que la prodigiosa alianza trágica entre Dioniso y Apolo fue la clave que permitió al pueblo griego desarrollar un pesimismo afirmativo y vital, un pesimismo de la fortaleza y la abundancia.

Pero Nietzsche, no contento con explicarnos cómo nació la tragedia griega, se propone además contarnos cómo murió. En concreto, nos cuenta que la tragedia termina cuando se rompe el delicado equilibrio entre los impulsos apolíneos y dionisíacos. Ahora bien, ¿qué produjo ese desequilibrio? Mejor dicho, ¿quién? Nietzsche, rotundo, contesta: Sócrates. El maestro de Platón, uno de los filósofos más grandes de todos los tiempos, es para Nietzsche el asesino de esa gran manifestación de la cultura griega.

Según la interpretación nietzscheana, Sócrates hace desaparecer al «hombre trágico» y lo sustituye por el «hombre teórico». Las profundidades dionisíacas de la existencia quedan enterradas bajo la apisonadora de la Razón; donde había instintos, Sócrates pone la racionalidad. Donde había música, pone la dialéctica. El optimismo socrático se basa en la convicción de que toda la realidad puede capturarse gracias a una red hecha de razones. Sócrates se cree capaz de disolver la complejidad de la vida gracias a la lógica; para él, «no existe nada que no se pueda expresar y de lo que no se pueda convencer a otro». Esta actitud encontrará su máxima expresión en la famosa formulación de Hegel: «Todo lo real es racional y todo lo racional es real».

Con Sócrates la verdad ya no se transmite a través de una experiencia colectiva en un teatro, sino a través de la discusión en el ágora. Los ojos reales del espectador trágico se transforman en los ojos mentales del entendimiento. Las múltiples máscaras de los actores de la tragedia acaban convertidas en una única máscara, la máscara socrática del discurso y la conciencia moral. El mundo queda reducido a una sola dimensión, lo cual supone para Nietzsche un crimen contra natura –además de un fastidio: «Los fanáticos de la lógica resultan insoportables, como las avispas»–. Eso sí, le dará la razón a Sócrates y su famoso «solo sé que no sé nada»: ciertamente, no sabe nada de lo que de verdad importa en la vida.

Los principios de la filosofía socrática fueron aplicados a la tragedia gracias a Eurípides, el *alter ego* artístico de Sócrates. En opinión de Nietzsche, este dramaturgo fue el encargado de que el coro perdiera terreno en favor de la trama y los personajes, a los que a su vez privó de su carácter heroico y excepcional. Eurípides, guiado por la máxima de que «todo tiene que ser comprensible, para que todo sea comprendido», hizo que «el espíritu de la música» fuera desapareciendo de las obras trágicas.

En resumidas cuentas: para Nietzsche la tragedia nace de la unión entre los mundos de Dioniso y Apolo, y muere a manos de Sócrates-Eurípides, cuyo racionalismo absolutista va borrando del mapa cualquier signo de sabiduría dionisíaca. Para cerrar el círculo, en su primer libro Nietzsche nos dirá además cómo puede lograrse un renacimiento de la tragedia: gracias a Richard Wagner, cuyas óperas (que en aquel entonces se llamaban «dramas musicales») son capaces de resucitar el espíritu trágico veinticuatro siglos después.

A contracorriente

Ya vimos en el capítulo biográfico que con *El nacimiento de la tragedia* se ganó la enemistad de toda la comunidad académica. Y es que Nietzsche se saltó entonces todos los protocolos de lo que se considera un trabajo «científico». Para empezar, su manera de escribir no era neutral, sino que buscaba provocar reacciones pasionales en el lector a través de recursos como la exageración, la metáfora o la ironía. Como sabemos, Nietzsche no está interesado en transmitir un conocimiento «objetivo» y «des-interesado». Su intención última no es descriptiva o explicativa, sino valorativa y transformadora. Investigar el origen de la tragedia es una manera de enfrentarse a un problema más profundo: ¿cómo debe ser una cultura? Y Nietzsche toma partido: la cultura tiene que estar al servicio de la vida, de una vida que es extraña y compleja. Tiene que ser capaz de ofrecer remedios para nuestra angustia existencial sin negar esa extrañeza y complejidad. Por eso su primer libro acaba convertido en una crítica durísima al racionalismo socrático y en una reivindicación entusiasta de la tragedia griega, una forma artística y educativa que debe servir como modelo para la renovación cultural de la Alemania de su tiempo.

Esta ambiciosa propuesta está a años luz de la filología estándar. Para Nietzsche un filólogo nunca debe olvidar que su tarea debe consistir, en última instancia, en abordar el problema de la relación entre la cultura y la vida. En una carta de 1867 a su amigo Gersdorff, Nietzsche nos ofrece un ejemplo muy ilustrativo: los filólogos se parecen a unos expertos que, cuando miran el cuadro de un pintor, se acercan al lienzo y se dedican a detectar las manchas de aceite que hay en él; al estar tan centrados en esa tarea, pierden de vista el sentido global de la obra de arte.

En un plano más concreto, la interpretación nietzscheana de la tragedia echa por tierra una visión que aún hoy está muy extendida. Por

Nietzsche considera que en las operas de Richard Wagner palpita el espíritu musical de las antiguas tragedias griegas.



mucho que lo que nos ha llegado de las tragedias griegas originales sean sobre todo sus textos, no podemos olvidar que la música y la danza eran su columna vertebral y que, en consecuencia, es un error considerarlas como obras meramente «literarias». Se incurre en este error cada vez que, como sucede en los libros escolares, se define la tragedia como un género teatral cuya característica fundamental es la presentación de unos personajes que se ven sometidos a un conflicto irresoluble.

En un plano más general, la perspectiva nietzscheana permite ver la cultura griega de forma muy diferente a como se ha visto tradicionalmente. La Grecia trágica que reivindica Nietzsche no es la Grecia radiante sobre la que se asienta nuestra cultura. Es un lugar común considerar que la antigua Grecia es la cuna de Occidente: los griegos inventaron la filosofía tal y como la entendemos, y también el arte, y la medicina, y la democracia, y... Tirando del hilo de nuestra cultura llegaríamos hasta la Atenas de mediados del siglo v a.C., la Atenas de Sócrates, del Partenón, de Hipócrates, de Pericles.

Pero Nietzsche nos dice: esa cultura serena y equilibrada que tanto admiráis es en realidad una cultura *decadente*. Y continúa: la cima de Grecia no está ahí, donde creéis, sino unas décadas más atrás. Grecia

alcanzó su cumbre en una época en la que la racionalidad no trataba de adueñarse de todas las parcelas de la vida. Una época en la que la «filosofía del *pueblo*» era aún la de la verdad de Sileno.

Del mismo modo, Nietzsche contradice la versión oficial que afirma que el contador de nuestra cultura se pone en marcha cuando los seres humanos dejan de utilizar mitos para dar sentido al mundo y los sustituyen por explicaciones racionales (lo que se conoce como «el paso del mito al *logos*»). El filósofo no verá aquí un momento fundacional, sino más bien un período de esplendor: en esta franja borrosa entre poesía y filosofía, entre tradición oral y escrita, entre lo dionisíaco y lo apolíneo, se eleva la tragedia griega como una presencia milagrosa. Ella es la imponente expresión de una cultura que ha encontrado al fin la manera de encarar los problemas de la vida. Y esa cultura es un espejo que nos incomoda, un espejo en el que ya no nos reconocemos.

En la época en la que Nietzsche expuso todas estas ideas, Alemania acababa de completar su reunificación y estaba inmersa en el proceso de construcción de su identidad nacional. Desde los tiempos de Goethe, la cultura germánica trataba de encontrarse a sí misma a través del ideal helénico, midiéndose con esa Grecia clásica que era a la vez origen y meta. Este ideal fue uno de los cimientos sobre los que se construyó el sistema de educación obligatoria, un invento que Prusia había implantado unas décadas antes. Con el nuevo sistema de enseñanza, el Estado no solo aspiraba a transmitir conocimientos técnicos a los jóvenes sino también los valores necesarios para que fueran ciudadanos libres y virtuosos. Se pretendía alcanzar una formación integral de la persona –eso que los alemanes llaman *Bildung* y los griegos, *paideia*–, tarea para la cual las humanidades resultaban cruciales.

Nietzsche fue un crítico implacable del nuevo engranaje educativo. Para empezar, y como sabemos, esa Grecia modélica, radiante y equilibrada, le parece una cultura enferma de racionalidad, un mal

ejemplo si lo comparamos con la plenitud de la Grecia trágica. Desde postulados elitistas, Nietzsche se opondrá también al carácter universal de la enseñanza obligatoria. Si *todos* los jóvenes de una sociedad tienen derecho a una educación garantizada por el Estado, nos dice, es estadísticamente imposible que haya suficientes maestros con las virtudes necesarias para formar adecuadamente a las nuevas generaciones. En las masificadas aulas de los colegios se sustituye el vínculo maestro-discípulo de la Antigüedad por la relación impersonal entre profesor y alumno, una relación condenada a la mediocridad.

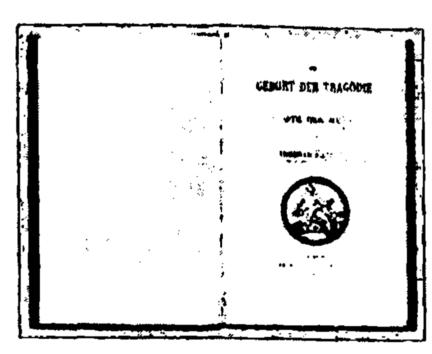
Por último, la reivindicación de una cultura trágica lleva a Nietzsche a la que es seguramente su crítica más devastadora, la que penetra de modo más incisivo en nuestra manera de ver el mundo: la crítica a la ciencia. Ya vimos cómo Sócrates es el representante de una nueva mentalidad que cree llegar a los últimos rincones de la realidad gracias a la racionalidad. Es el prototipo del «hombre teórico», alguien para el que la vida ya no es, ante todo, digna de ser *vivida*, sino algo que en primer lugar debe ser *conocido*. La vida pasa a ser esencialmente un objeto de conocimiento que, como los demás, tiene que someterse a las leyes de la razón y la causalidad. Es en este sentido que Nietzsche considera a Sócrates el primer pensador «científico».

En el siglo XIX, el que le tocó vivir a Nietzsche, se produjo un enorme progreso de todas las ciencias, tanto naturales (biología, física, química...) como sociales (historia, economía, sociología...). Fue un siglo en el que se creía con especial optimismo en la capacidad de la ciencia para ofrecernos un conocimiento verdadero de las cosas. Esta creencia traía consigo, además, la confianza en una mayor capacidad técnica para intervenir en el mundo y mejorar nuestras condiciones de vida. (En gran parte esta fe –¿hace falta decirlo?– es también la nuestra.)

Y, frente al sólido edificio científico, se encuentra la gran mentira del arte. Un castillo ilusorio que no construye con las representacio-

El origen irracional de la razón

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche destaca el valor cognoscitivo que tenían los éxtasis experimentados por los adoradores de Dioniso en los cultos primitivos. Si seguimos ese hilo en el mundo griego, nos encontramos con dos grandes instituciones que también transmitían conocimiento gracias al extravío de la razón: el oráculo de Delfos y los misterios de Eleusis.



Portada de la primera edición (1872) de *El nacimiento de la tragedia*.

El santuario de Delfos era un lugar al que acudían los ciudadanos para hacer consultas a los dioses. Allí una pitonisa entraba en trance (por lo general, a causa de las flechas que le lanzaba Apolo) y balbuceaba una serie de palabras, cuyo sentido debía ser interpretado más tarde por un consejo de sabios. En Eleusis, por su parte, se celebraban una serie de ritos esotéricos de los que poco se conoce. Sí sabemos que, llegado el momento, los iniciados tenían una poderosa visión, una especie de epifanía que les cambiaba para siempre y de la que tenían prohibido hablar bajo pena de muerte. Algunos estudiosos vinculan esa experiencia a la ingesta de sustancias alucinógenas.

Los griegos, pues, asumían con normalidad que de los estados alterados de la conciencia surgía cierta clase de sabiduría.

Vemos pues que la filosofía occidental, ese invento indiscutiblemente griego, hunde sus raíces en un terreno mistérico e irracional. La razón bebe, en su origen, de la sinrazón. Al poner el foco en el núcleo dionisíaco de la sabiduría griega, el joven Nietzsche nos invita a mirar una cultura que nos incomoda por desconocida y extraña, una Grecia que tiene más sombras de las que nos gustaría admitir.

nes objetivas de los científicos, sino con las visiones subjetivas de los artistas. Según esta concepción, y volviendo a Grecia, lo que hacía Sócrates en el ágora era discutir con ahínco la verdad. En el Teatro de Dioniso, en contraste, se escenificaba un maravilloso engaño, el genial artificio de la tragedia.

Pero Nietzsche declara: Sócrates no sustituye la ilusión trágica por la verdad racional, sino por otra ilusión. La nueva *ficción* socrática consiste en creer que todo lo que existe es cognoscible a través de la razón, es decir, que el ser de las cosas termina donde acaba el conocimiento racional de las mismas. Y esta mentira es la que sirve de fundamento a la ciencia.

Así, para el «hombre teórico» cualquier pedazo de la realidad es susceptible de ser explicado racionalmente, esto es, de ser insertado en una cadena de causas y efectos. Con tal fin la realidad entera se objetiva, se cuantifica, se clasifica. La vida en su infinita diversidad recibe el mismo tratamiento. De este modo se niega sistemáticamente todo lo que la vida tiene de irreductible e inasible. En consecuencia, la ciencia es por principio negadora de la vida, es decir, *nihilista* (*nihil* significa «nada» en latín). Nietzsche inaugura aquí la distinción fundamental de su pensamiento: afirmación *versus* negación. Lo que le da valor a la vida frente a lo que se lo quita. Lo que aprecia la vida frente a lo que la de(s)precia. Vitalismo frente a nihilismo.

Si juntamos las piezas que han ido apareciendo hasta ahora podremos darnos cuenta de la gran maniobra nietzscheana. Con ella ha conseguido dar la vuelta a nuestras creencias en dos pasos. Primero, nos muestra que la verdad objetiva de la ciencia es en realidad una ficción, mientras que la ficción subjetiva del arte es capaz de mostrarnos la verdad. Segundo, nos enseña que el optimismo de la ciencia es en el fondo nihilista, mientras que el pesimismo de la tragedia es en esencia afirmativo y vital.

Con esta maniobra se socavan los cimientos de la Modernidad, ese ambicioso proyecto que desde hace tres siglos rige el destino de Occidente y que se basa en el axioma ilustrado: la Razón nos librará de todos nuestros males. Nietzsche es uno de los primeros pensadores que nos advierte que un proyecto tal está envenenado desde su origen.

Ahora bien, desde hace unas décadas se oyen voces que nos dicen que ya no somos modernos, sino *postmodernos*. Oímos decir que después de las aberraciones de Auschwitz e Hiroshima la civilización occidental entró en una crisis incurable. Que tras la caída del muro de Berlín hemos sobrevivido al «fin de la Historia». Que en nuestro mundo globalizado y relativista ya no quedan grandes relatos capaces de dar sentido a nuestras vidas. Etcétera.

Pero nosotros, los descreídos, no podemos evitar preguntarnos: ¿hemos dejado realmente de ser hijos de la modernidad? ¿No seguimos creyendo acaso que la humanidad *progresa*? ¿No es evidente que cada vez *conocemos (más y) mejor* la realidad? En busca de ayuda nos acercamos a Nietzsche, que nos hace entender que lo que debemos preguntarnos es otra cosa, a saber: ¿En qué medida hemos asimilado socialmente todo lo *monstruoso* de la existencia? O lo que es lo mismo: ¿Hasta qué punto nuestra cultura es capaz de vérselas con la verdad de Sileno?

En la vida pública contemporánea no existe una experiencia compartida y genuina de la dimensión sombría de lo humano. El dolor tenemos que cargarlo a solas, con los amigos, con la familia, tal vez con la ayuda de un psicólogo. Sufrir se ha convertido en una vivencia fundamentalmente privada, íntima. La verdad de Sileno, la que un día fue la filosofía del pueblo griego y la base de la tragedia, ha sido expulsada de nuestra vida en común.

Según Nietzsche, este vacío es el resultado forzoso de una sociedad dominada por una comprensión racional del mundo. Y, frente

a esta situación, nos propone una comprensión estética de la vida. Para ilustrar las relaciones entre ciencia y arte, Nietzsche utiliza la figura histórica de Sócrates, alguien en quien «todo es simbólico». En primer lugar, nos recuerda que el filósofo ateniense era poco agraciado físicamente (fue «el primer griego feo»). Su fealdad sería una prueba de que el conocimiento racional se opone al estético: Sócrates niega el arte con su propio cuerpo. En segundo lugar, y con un poco más de seriedad, Nietzsche recupera una anécdota del *Fedón* de Platón según la cual, cuando estuvo en la cárcel antes de morir, Sócrates hizo caso a una voz interior y se dedicó a componer música, una disciplina que había menospreciado durante toda su vida. De este modo el padre del racionalismo estaría reconociendo en sus últimos días que la racionalidad no es suficiente: el arte es «un suplemento necesario de la ciencia».

En definitiva, para el joven Nietzsche es el arte, y concretamente la música, el gran candidato para llenar el enorme hueco dejado por esa máquina negadora de la vida llamada ciencia. De ahí que *El nacimiento de la tragedia* acabe con una apología abierta del wagnerismo. Las óperas de Wagner le parecen a Nietzsche la solución a los problemas de la cultura moderna, pues son capaces de restituir el conocimiento dionisíaco colectivo que se daba en el arte trágico griego.

Años más tarde, Nietzsche perderá la confianza ciega en el arte y repudiará muchas de las afirmaciones que vertió en *El nacimiento de la tragedia*. Rechazará toda posibilidad de redención o consuelo de tipo «metafísico» ante los males de la vida, renegando así de ese esteticismo tan romántico y wagneriano que impregnó su primera etapa como pensador. En cambio, y como veremos en el siguiente capítulo, buscará una solución «inmanente» al problema de la vida.

Sin embargo, aunque reconozca que en su primer libro había propuesto un tratamiento equivocado del problema, Nietzsche está con-

vencido de que el diagnóstico sigue siendo acertado. Continuará viendo «la ciencia, nuestra ciencia, como miedo y escapatoria frente al pesimismo, una defensa contra la *verdad*». En este sentido, «la victoria del *optimismo*, el predominio de la *racionalidad* [...], el *utilitarismo* práctico y teórico, por no hablar de la propia democracia», es decir, todas las «ideas modernas» de su tiempo, se le aparecerán como signos de declive, como síntomas de una cultura en decadencia.

Así, este último Nietzsche, al igual que el primero, insiste en darle la vuelta a nuestra mirada: en lugar de comprender el pasado a partir del presente, nos propone entender el presente desde el pasado. Y, con la perspectiva invertida, desaparecen las certezas con las que ordenábamos el mundo. Grecia deja de ser el origen de un camino ascendente que llega hasta nosotros. Al revés: son los griegos los que nos observan desde las alturas. Y lo más probable es que, mientras nos mira desde ese lugar privilegiado, el pueblo que inventó la tragedia se avergüence de nosotros. Así hay que entender la advertencia –la amenaza– de Nietzsche: «Todo lo que nosotros llamamos ahora cultura, formación, civilización, tendrá que comparecer alguna vez ante el infalible juez Dioniso».

La máscara de Zaratustra

«Aquí estaba yo sentado, esperando, esperando –a nada,
y disfrutaba, más allá del bien y del mal,
ahora de la luz, ahora de la sombra, siendo todo juego,
todo mar, todo mediodía, todo tiempo sin meta.
De pronto, ¡amiga!, uno se convirtió en dos–
–Y Zaratustra pasó a mi lado.»

La ciencia jovial

A principios de 1883, Nietzsche acaba de terminar la primera parte de *Así habló Zaratustra* tras haber pasado uno de los momentos más críticos de su vida. Entonces confiesa: «El salvador de mi vida se llama Zaratustra, mi hijo Zaratustra».

El protagonista de *Así habló Zaratustra* toma su nombre de un misterioso personaje persa que fue el fundador del zoroastrismo. Esta antigua religión, que influiría decisivamente en el islam y en el judeocristianismo, cree que el motor del mundo es la lucha entre el Bien y el Mal. El zoroastrismo inaugura así «el error más fatal de todos»: convertir la moral en un principio metafísico. Para enmendar este error, Nietzsche crea el excéntrico profeta Zaratustra, un

antagonista filosófico del Zaratustra original al que bautiza con el mismo nombre.

El Zaratustra nietzscheano es un personaje literario en el que cristaliza la necesidad de dejar atrás todas aquellas ideas que merman la fuerza vital. Nietzsche intenta abrazar la vida y borrar cualquier resto de la intoxicación metafísica que había sufrido tras alimentarse durante años de las obras de Wagner y Schopenhauer. Trata de forjarse un pensamiento propio, al tiempo que combate los síntomas de decadencia que observa en la cultura de su tiempo y en sí mismo. Este combate, ya antiguo y que se extenderá durante el resto de su vida, encuentra en los discursos de Zaratustra su expresión más completa.

En su último mes de cordura, Nietzsche reconoce que él mismo es hijo de su tiempo y es por tanto un «*décadent*». No obstante, al comprenderlo se defendió contra esa decadencia: «El filósofo que hay en mí se opone a ello». Zaratustra es el nombre del filósofo que había en Nietzsche.

Dios ¿ha muerto?

La contundente afirmación «Dios ha muerto» (que en alemán es aún más contundente: «*Gott ist tot*») es seguramente el lema más reconocible de la filosofía nietzscheana. Pero ¿qué significa en realidad esa expresión? Se ha repetido tantas veces que nos parece casi una obviedad, una frase inofensiva. Muy al contrario, Nietzsche concibe la muerte de Dios como un problema gigantesco.

«Dios ha muerto» *–en nuestras conciencias–*. Se trata de una manera parabólica de afirmar que «la fe en el Dios cristiano se ha convertido en algo increíble» para los europeos de su tiempo. Durante el siglo XIX,

el avance de las cosmovisiones contrarias a la religión (darwinismo, cientificismo, socialismo, etcétera) provocó una pérdida creciente de fe en todas las capas de la sociedad. El eslogan nietzscheano no era ninguna novedad en el ambiente intelectual de la época. Sin embargo, Nietzsche insiste en que al proclamar la muerte de Dios no está simplemente constatando el ateísmo imperante, sino que pretende que tomemos conciencia de un suceso tremendo.

La formulación más completa de la muerte de Dios se encuentra en el célebre pasaje titulado «El loco», incluido en su libro *La ciencia jovial*. Dice así:

> ¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió una linterna, en la claridad del mediodía, y corrió por la plaza gritando sin cesar: «¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!»? Como allí estaban reunidos muchos que no creían en dios, sus gritos provocaron grandes risas. [...] El loco saltó en medio de ellos y los atravesó con la mirada. «¿Que adónde ha ido Dios? –exclamó–, os lo voy a decir. *Lo hemos matado.* Vosotros y yo. Todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacer esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? [...] La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que convertirnos en dioses para parecer dignos de ella? No hubo nunca un hecho tan grande y quienes nazcan después de nosotros formarán parte, a causa de este hecho, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora». Aquí el loco se calló y volvió a mirar a sus oyentes. También ellos se callaron y le miraron extrañados. Fi-

nalmente, arrojó su linterna al suelo, que saltó en pedazos y se apagó. «He llegado demasiado pronto –dijo entonces–, aún no es mi tiempo. Este enorme acontecimiento todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres.»

Pero ¿por qué Nietzsche, a través del personaje del loco, cree que la muerte de Dios es un «enorme acontecimiento»? ¿Por qué afirma que algo que ya sabemos «no ha llegado hasta nuestros oídos»?

La clave está en que la palabra «Dios» no designa únicamente al dios de la Biblia, sino toda una manera de pensar que va mucho más allá del ámbito estrictamente religioso. Dios simboliza la *metafísica* occidental. (El prefijo «meta» significa «más allá»; así, «meta-física» significa literalmente «lo que está más allá de la física».)

La metafísica se basa en un desdoblamiento de la realidad: no se conforma con *este* mundo, sino que se inventa *otro* mundo. Desdobla el «más acá» terrenal en un «más allá» celestial. El origen de esta duplicación se encuentra en la filosofía de Platón, y de ahí pasa a la teología cristiana (Nietzsche interpreta el cristianismo como un «platonismo para el pueblo»).

Veamos con más detalle en qué consiste el esquema metafísico. Por un lado tenemos el mundo «físico» o «sensible» en el que vivimos, el mundo de las «apariencias». En él todas las cosas aparecen colocadas en el espacio y en el tiempo y las captamos a través de los sentidos. Del otro lado, tenemos el mundo «metafísico» o «suprasensible», el reino de las Ideas platónicas y de Dios. Es el mundo de las «esencias», unas realidades que están fuera del espacio y del tiempo y que solo pueden intuirse a través del entendimiento. En este nivel superior de realidad, las cosas disfrutan de todos los atributos que no poseen en nuestro mundo. Si aquí todo lo que existe se nos presenta como múltiple, móvil, cambiante y perecedero, allí todo es unitario, estático, inmutable y eterno.



Imagen de Zaratustra o Zoroastro, legendario profeta persa en quien Nietzsche se inspiró para crear al protagonista de *Así habló Zaratustra.*

Nietzsche nos alerta de que, con esta distinción, los pensadores metafísicos no se limitan a describir la estructura profunda de la realidad, sino que introducen también una valoración. A su juicio, cualquier ontología que nos explique cómo *son* las cosas también nos dice indirectamente cómo *deben ser*, es decir, esconde un cierto posicionamiento ante la vida, una determinada moral.

En el caso de la metafísica, la jerarquía valorativa está muy clara: en términos de «ser», lo sensible *vale menos* que lo suprasensible. El mundo de las apariencias es engañoso, relativo, imperfecto, *falso* (en él las cosas son y no son, parecen lo que no son, son y dejan de ser, etc.). El mundo de las esencias, en cambio, es auténtico, absoluto, perfecto, *verdadero* (las cosas únicamente *son*, nunca dejan de ser, etc.). Es el mundo «realmente real».

Esta concepción dualista ha provocado tradicionalmente que los filósofos hayan menospreciado el cuerpo frente a la mente, ya que las realidades tangibles que captamos con los sentidos son de menor calidad y pureza «ontológica» que las realidades intangibles que nos llegan a través del intelecto. (Recordemos lo que vimos en el capítulo anterior a propósito de Sócrates, el maestro de Platón, y de cómo reemplazó los ojos reales del espectador de la tragedia por los ojos mentales de la racionalidad.) La diferente capacidad cognoscitiva tiene, cómo no, un correlato moral: los apetitos corporales y las «bajas» pasiones son despreciables en tanto que fuente de pecado; por el contrario, el espíritu, el alma o el intelecto son motivo de elevación y virtud.

Resumiendo lo dicho, en la tradición metafísica el concepto de «Dios» representa el mundo suprasensible o inteligible, ese «lugar» supremo en el que se colocan todos los rasgos genuinos del Ser. Pero, además de ese lugar que se halla *por encima* del mundo, «Dios» también se sitúa *por debajo* de él. Para los pensadores metafísicos, la existencia de Dios es un supuesto necesario para la existencia del mundo. Es algo que hay que poner debajo de las cosas (un sub-puesto) para que las cosas puedan ser lo que son, para sostenerlas en su existencia. Dicho de otro modo: Dios es el *fundamento* o *causa* de lo real, su *razón de ser*.

Explicaremos este punto a través de una pequeña historia que sirva de ejemplo. Imaginemos que tenemos una camiseta azul y que nos ponemos a reflexionar acerca de su color. En un arrebato filosófico, nos hacemos preguntas del tipo: ¿qué significa que la camiseta sea *azul*?, ¿en qué consiste esa característica?, ¿cómo de azul es, cuánto azul tiene?, ¿es *realmente* azul? Empezamos entonces a fijarnos detenidamente en la camiseta. Apreciamos que es de un azul más oscuro que el cielo. Observamos también que es de un azul más claro que los pantalones vaqueros que llevamos puestos. Nos damos cuenta de que el entorno influye: en función del tipo de luz (interior o exterior, de fluorescentes o *leds*...) nos parece que es más o menos azul. Incluso por momentos no parece propiamente azul, sino más bien verde. En cualquier caso, es evidente que su cualidad de ser azul no es absoluta. Su «azulidad» cambia en función de diversos factores. Confundidos, nos preguntamos: ¿qué estamos diciendo entonces cuando afirmamos que la camiseta *es azul*?

Imaginemos ahora que, para tratar de ayudarnos, entra en escena un filósofo metafísico. Con gran tranquilidad nos dice: «No hay que preocuparse. Existe "algo" que es azul de forma completa y definitiva. Es perfectamente azul, así que sirve como referencia para el resto de las cosas azules. Se llama "lo azul en sí mismo", lo "Azul" con mayúsculas». En este preciso momento el metafísico acaba de fabricar la *esencia* del azul.

Seguimos sin verlo claro, así que decimos: «Pero ni la camiseta, ni el cielo, ni nada de lo que podemos encontrar en el mundo es totalmente azul... ¿Dónde está entonces lo Azul, esa cosa que, según tú, es azul con independencia de toda circunstancia? ¿Dónde se encuentra eso *indiscutiblemente* azul?». Y el metafísico, seguro de sí mismo, responde: «No se encuentra en este mundo, sino en un nivel de realidad diferente al nuestro». Acaba de crear el *mundo* de las esencias, el mundo suprasensible o metafísico.

Tras haber inventado la esencia del color de nuestra camiseta y el mundo en el que descansa tal esencia, el metafísico continúa con su argumentación: «La camiseta o el cielo son azules porque toman *prestado* su color de lo Azul, que es el único *propietario* auténtico de ese color. El azul de cualquier objeto, de todo lo que es *relativamente* azul, es en el fondo un reflejo de lo Azul, de lo que es *absolutamente* azul. En conclusión: lo Azul es el responsable de la "azulidad" de la camiseta y del cielo, y de todo lo que nos parece de color azul en este mundo». El metafísico acaba de concluir que la esencia de una cosa es su causa o fundamento.

Y el razonamiento anterior no solo vale para cualidades sensibles como los colores, sino también para las intangibles: algo es bello gracias a que participa de la Belleza, un acto es justo porque participa de la Justicia, una persona es buena porque participa del Bien, un juicio es verdadero porque participa de la Verdad... Todos los atributos del mundo están anclados en las esencias, es decir, en el otro mundo.

Nietzsche ataca ferozmente esta tendencia metafísica a creer que la razón de ser de todas las cosas se encuentra siempre *fuera* de ellas, en realidades externas y objetivas. Considera que este hábito del pensamiento es especialmente dañino cuando se refiere a valores o criterios que resultan decisivos para codificar nuestra relación con el mundo, el resto de las personas o nosotros mismos. Esta manera de pensar logra que olvidemos que nociones como lo «verdadero» o lo «bueno»

no son externas ni objetivas, sino ficciones arbitrarias que los seres humanos hemos creado para que la vida nos resulte más fácil.

Pero volvamos a la historia del loco que buscaba a Dios con una linterna. Ahora entenderemos mejor por qué la muerte de Dios era un «enorme acontecimiento» y no solo una forma de recordar el ateísmo reinante. El loco sabe que Dios es una invención humana y que, como tal, no es algo fijo sino que evoluciona históricamente. Llegado un momento, los seres humanos asesinan a Dios, es decir, dejan de creer en él, expulsan la idea de Dios de sus cabezas. Y el loco, a diferencia de los que se encuentran en la plaza y se ríen de él, sabe que «Dios» no es solamente esa figura más o menos antropomórfica que todos conocemos (el Todopoderoso que habita en los cielos, el Padre de Jesucristo, etc.). El Dios cristiano es también el dios de los idealistas, de los metafísicos, de los filósofos.

De este modo, el asesinato de Dios no solo significa la pérdida de la fe religiosa, sino la desaparición de ese nivel privilegiado de realidad que hasta ahora servía de fundamento y daba sentido a nuestro mundo. Significa nada menos que la pérdida de la principal herramienta con la que los occidentales han estructurado el mundo durante veinticinco siglos. «Dios ha muerto» es el anuncio del fin del *monoteísmo* en sentido amplio, es decir, de la tendencia a comprender todas las cosas a partir de un único principio. Es también el anuncio de que ya no podemos seguir interpretando el mundo a la luz de un sentido situado fuera de él. Y el anuncio de que cualquier deseo de alcanzar un conocimiento objetivo de la realidad se ha vuelto ridículo. Sin Dios, el mundo pierde su *razón de ser*.

Nosotros, los nihilistas

En el fragmento que hemos citado, Nietzsche utiliza tres metáforas «terrestres» para ilustrar las consecuencias de la muerte de Dios: el mar

se vacía, se borra el horizonte y el sol se separa de la tierra. Que Dios haya muerto implica que ya no podemos saciar nuestra sed de infinitud y trascendencia (el mar se vacía); se desvanece el referente último de nuestras acciones, el origen de nuestros valores y normas (se borra el horizonte); y, en suma, perdemos aquello que proporcionaba luz y calor a nuestra vida mental (la tierra se desprende de su sol).

Sin mar, sin horizonte, sin sol. Una vez que Dios ha muerto, como nos dice el loco de la linterna, «nos caemos continuamente», «erramos como a través de una nada infinita». En esto consiste el *nihilismo* como etiqueta que Nietzsche utiliza para nombrar el espíritu de su tiempo (y el «de los próximos dos siglos», añade). El nihilismo es un momento único en la historia de Occidente caracterizado por la «desvaloración de todos los valores» producida por la muerte de Dios.

Los nihilistas habitan un mundo absurdo, instalados en el enorme hueco que ha dejado el Dios muerto. Saben que ha desaparecido aquello que en última instancia daba sentido a la vida y, sin embargo, siguen aferrados a la necesidad de que la vida tenga un sentido. En su extremo, el nihilismo se autodestruye y conduce al suicidio. El nihilista acabaría de este modo aplastado por la verdad de Sileno.

Nietzsche interpreta el nihilismo europeo como la consecuencia natural del desarrollo de la metafísica. De hecho, considera que el nihilismo representa la *culminación* de la historia de la metafísica occidental (es decir, de la historia de la filosofía).

Y es que el pensamiento metafísico es a su vez nihilista en la medida en que supone una negación de la vida, de *esta* vida. (Recordemos que unas páginas atrás vimos cómo el racionalismo científico-socrático era también «nihilista» en tanto que negaba la vida en su dimensión dionisíaca y monstruosa.) Para el metafísico el mundo sensible es insuficiente y por ello se tiene que inventar un mundo suprasensible

que le proporcione criterios de orientación. La necesidad constante de recurrir a principios trascendentes, situados más allá, no es sino una muestra de desprecio hacia el más acá, una forma de «nihilizar» o devaluar la vida en nuestro planeta. Como decíamos, la muerte de Dios supone la plenitud del nihilismo implícito en la metafísica y la filosofía occidentales. No se trata únicamente de que el lugar que ocupaba Dios haya quedado vacío, sino de que ese lugar ha desaparecido como tal. Que Dios haya muerto anula la posibilidad misma de fundamentar y otorgar un sentido a las cosas.

Dicho de otro modo: con el hundimiento del mundo suprasensible se nos escapa también el mundo sensible. Nos quedamos sin todo aquello que brotaba exclusivamente del suelo suprasensible, a saber, todas las categorías, normas y valores a las que nos hemos aferrado durante más de dos mil quinientos años.

En *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche resume la situación del siguiente modo: «Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿el aparente quizá?... ¡No!, ¡*al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente*!». O dicho con las palabras del loco de la linterna: al quedarnos sin el «arriba», nos quedamos también sin el «abajo». La muerte de Dios, pues, nos arroja a la Nada absoluta.

Y, sin embargo, ante un suceso tan grave, todo sigue igual. La muerte de Dios no ha supuesto ningún terremoto. El nihilismo no ha impedido que la civilización occidental haya continuado avanzando de forma imparable. ¿Cómo es esto posible? Nietzsche responde: porque los individuos contemporáneos no están dispuestos a reconocer todo el alcance del nihilismo que les ha tocado vivir. Porque se afanan en llenar el lugar que Dios ha dejado vacío antes que admitir que ese lugar ya no existe. Porque prefieren seguir disfrutando de la comodidad de la vieja ontología en lugar de atreverse a imaginar una manera no metafísica de estar en el mundo.

Mientras Dios agonizaba, Occidente activó el piloto automático. El proyecto de la Ilustración, el gran relato de la Modernidad, no alteró en lo esencial la manera heredada de comprender el mundo. La fe en el Dios cristiano fue sustituida por otra fe más sutil: la fe en la Razón.

Históricamente la ciencia se ha visto como el mayor enemigo de la religión. Los descubrimientos de la física o la biología han ido desmontando las enseñanzas bíblicas acerca del origen divino del mundo, el lugar de la Tierra en el cosmos, etcétera. Pero Nietzsche, sin negar que la racionalidad científica haya servido para romper las cadenas del dogmatismo religioso, considera que, vistas en profundidad, ciencia y religión no son tan diferentes como nos cuenta la versión oficial.

De entrada, Nietzsche cuestiona la supuesta neutralidad del conocimiento científico. Aunque la ciencia se presenta como una actividad «libre de convicciones», secretamente se apoya sobre una gran convicción: hay que alcanzar «la verdad a cualquier precio», Nietzsche llama «voluntad de verdad» a esta convicción no explicitada de la ciencia. (En el capítulo anterior vimos que la noción de verdad que maneja la ciencia es la de la teoría de la correspondencia: nuestro conocimiento es verdadero cuando el mapa del mundo que tenemos en la cabeza corresponde o coincide exactamente con el mundo que hay fuera de nosotros.)

El científico, al defender que «la verdad es más importante que ninguna otra cosa», está privilegiando una determinada concepción de la vida, una manera concreta de relacionarnos con el mundo y con nosotros mismos. La denuncia nietzscheana es de nuevo la siguiente: las descripciones y explicaciones supuestamente neutrales de la realidad nunca son realmente neutrales, sino que camuflan valoraciones morales y posicionamientos nada desinteresados frente a la vida. En concreto, la voluntad de verdad de la ciencia no solo presupone que es posible alcanzar un conocimiento racional y objetivo de las cosas,

sino que asume que esa es la única forma auténtica de conocimiento y, aún más, que *debemos* aspirar a tal conocimiento en tanto que seres humanos. Vemos, pues, que la «fe incondicional en la verdad» logra que el científico sea también un dogmático.

Además de apoyarse en dogmas, Nietzsche cree que la ciencia moderna y la religión cristiana tienen otro rasgo en común: ambas funcionan metafísicamente. Desde la perspectiva nietzscheana, el mundo es esencialmente un caos, es decir, carece en sí mismo de orden. (En griego clásico, el *chaos* era lo contrario del orden o *kosmos*.) Cualquier intento de ordenar el mundo, de proyectar en él leyes que lo hagan comprensible, supone un esfuerzo por apresar lo que es inapresable, por dominar la naturaleza irreductiblemente anárquica de las cosas.

Y eso es precisamente lo que hace la ciencia. Gracias a una ficción muy robusta y sofisticada, las matemáticas, los científicos proyectan un orden sobrenatural sobre el mundo natural. El positivismo científico convierte el mundo entero en datos empíricos, neutralizando la infinita complejidad de lo existente, negando el caos dionisíaco de la vida. Y aquí la ciencia vuelve a actuar del mismo modo que la religión. Ambas actúan como un ganadero que se apropia de un animal salvaje y lo marca con fuego. A su manera, el científico también es, como el teólogo, un nihilista.

El núcleo metafísico que late bajo la racionalidad ilustrada y científica se manifiesta de forma especialmente nítida en la concepción moderna de la historia. Esta concepción cree que la historia humana posee un motor interno, una ley propia: el progreso. La humanidad se mueve siempre por una línea ascendente, se perfecciona sin cesar, *progresa*. Cada época no solo *sucede* a la precedente, sino que la supera. (¿Acaso no nos parece que los seres humanos de hoy vivimos *mejor* que los de la Antigüedad, los de la Edad Media, o los del siglo pasado?)




Para Nietzsche, Karl Marx y Charles Darwin ejemplifican la idea de que la humanidad siempre progresa. Intentan ordenar así el caos de la historia.

Karl Marx y Charles Darwin, ambos coetáneos de Nietzsche, ejemplifican a la perfección esta visión de la historia. Según la teoría marxista, las sociedades humanas avanzan gracias al motor de la lucha de clases: del feudalismo pasamos al capitalismo, y de aquí nos desplazaremos al comunismo, etcétera. Por su parte, la teoría darwinista amplía el esquema del progreso al resto de las criaturas de la tierra: todos los seres vivos evolucionan en virtud de la ley de la selección natural.

Nietzsche es por lo general alérgico a este tipo de planteamientos teleológicos. (*Telos* en griego significa «finalidad»; una forma de pensar es «teleológica» si cree que las cosas tienen de por sí un propósito o se orientan hacia un fin.) Como vimos en el capítulo anterior, ya en su primer libro Nietzsche criticó la idea de progreso. Por un lado, al afirmar que la cultura moderna es pura *décadence* en comparación con la antigua cultura trágica, refutó la noción de progreso cultural; por el otro, al atacar el optimismo racionalista de raíz socrática, destruyó la base del progreso científico.

Para Nietzsche el marxismo, el darwinismo o el cientificismo no son más que tres maneras de ordenar el gigantesco caos de la historia de nuestro planeta. Tres mitos que nos ayudan a mitigar el vacío existen-

cial que deja la muerte de Dios. Aunque estas concepciones puedan parecer progresistas, Nietzsche considera que no hacen más que alimentar el nihilismo en el que estamos instalados y, con ello, impedir que podamos salir de él. Mientras confiemos en el progreso, mientras sigamos insuflando un sentido externo y trascendente a los asuntos humanos, seguiremos acomodados en el sillón de nuestro presente.

Estamos ya en condiciones de hacernos una idea de la profundidad que tiene el cuento de «El loco». Los que se encuentran en la plaza ejemplifican una actitud pasiva y conservadora típica de la modernidad. Se ríen del loco porque no entienden que el anuncio de la muerte de Dios es mucho más que una simple declaración de ateísmo. Reconocen que Dios ha muerto, pero al mismo tiempo quieren mantener los privilegios de un mundo regido por una visión metafísica. Sin darse cuenta han reemplazado la fe religiosa por la confianza en el progreso económico y científico. Para ellos, «cualquier sentido es mejor que ningún sentido». Son, pues, unos «nihilistas incompletos».

Aunque la muerte de Dios es un hecho consumado, los hombres de la plaza se comportan como si no hubiera sucedido. Creen que el hombre que va con una linterna a plena luz del día está «loco» precisamente porque les comunica una noticia para la que todavía no están preparados. Una noticia que pone en peligro la paz mediocre de su presente. Por ello el loco -como Zaratustra, como Nietzsche- es un «filósofo del mañana». Su mensaje «todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres». Consciente de su soledad, afirma: «He llegado demasiado pronto, aún no es mi tiempo».

El ateísmo de Nietzsche no es una postura fácil. Es un ateísmo de la voluntad: no creer en Dios implica *querer* no creer en Dios. Un ateísmo que se propone luchar sin cuartel contra todo atisbo de metafísica y nihilismo presente en nuestras conciencias. El aforismo titulado «Nuevos combates» de *La ciencia jovial* nos da una idea de la magnitud de la

tarea: «Dios ha muerto: pero tal como es la especie humana, quizá durante milenios todavía habrá cavernas en las que se muestre su sombra. -Y nosotros- ¡también nosotros tenemos aún que vencer su sombra!».

Esta es, en definitiva, la enseñanza que intenta transmitirnos el relato nietzscheano del loco. La sombra de Dios es más alargada de lo que creemos. Y hasta que no podamos vencer semejante sombra, la «grandeza» de la muerte de Dios será «demasiado grande» para nosotros.

Llegado este punto, los ateos (post)modernos estamos obligados a interrogarnos: ¿estamos ya a la altura de ese «enorme acontecimiento» que es la muerte de Dios? La pregunta es crucial. Mientras creamos que el nihilismo es un fenómeno superficial, mientras no asumamos que se trata de un mal que penetra todos los ámbitos de la vida, estaremos condenados a ser nihilistas. Caeremos presos, así, de una paradoja: no seremos únicamente los asesinos de Dios, sino también sus víctimas.

Mar abierto

Nietzsche cree que, de una manera u otra, Dios impregna toda la cultura europea de su tiempo. A sus ojos, *todo* el pensamiento occidental se mueve de un modo u otro dentro de las coordenadas de la metafísica idealista cristiana. Como acabamos de ver, Dios está presente en la religión y en su hermana la filosofía, e incluso en la ciencia. Su huella es también evidente en la moral, cuya forma y contenido son fundamentalmente cristianos, así como en la política. El arte, por su parte, tampoco se salva: la corriente artística dominante, el romanticismo, también funciona metafísicamente desde el momento en que confía en que la experiencia estética puede transportarnos a un nivel superior de la realidad, un reino en el que el individuo se funde con el Todo

y se disuelven todas las contradicciones de la vida. (Esta concepción del arte es la que el propio Nietzsche, influido por el romanticismo wagneriano, había defendido en *El nacimiento de la tragedia*.)

Ante este hecho, y por boca del profeta Zaratustra, Nietzsche se autoproclama el primer filósofo antimetafísico de la historia. El primer filósofo que puede al fin desprenderse del viejo mapa trazado por Platón. El único filósofo que no es un «cristiano disfrazado» y que asume de veras que Dios ha muerto.

Tratando de establecer lo que nos diferencia del resto de los animales, el ser humano tradicionalmente ha sido definido como «animal racional», «animal social», «animal religioso», «animal simbólico», etcétera. Nietzsche, en cambio, prefiere hablar de un «animal fantástico»: para habitar el mundo, los seres humanos necesitamos fabricar ficciones o ilusiones. Recordemos que Fantaso era uno de los dioses griegos encargados de los sueños.

Desde esta perspectiva, la muerte de Dios es una pérdida terrible: se esfuma nuestra «creación poética» más importante, la más útil, la que nos daba el mayor cobijo. Pero se trata también de una ocasión única: nos libramos de la ficción que más nos empequeñecía, la más venenosa. Los «animales fantásticos» estamos al fin en condiciones de inventar nuevas ficciones que por fin estén hechas a nuestra medida.

Los huérfanos de Dios tenemos una oportunidad histórica de conquistar la autonomía perdida, de devolver al ser humano lo que durante miles de años regalamos a la divinidad. Como insinuaba el loco de la linterna, para ser dignos de la muerte de Dios tenemos que «convertirnos en dioses». Pero no se trata de poner otra cosa en el lugar que ocupaba Dios (la Humanidad, la Razón, el Progreso, la Nación...). Se trata de que *cada uno de nosotros* se convierta en un dios. Frente al monoteísmo de raíz cristiana, Nietzsche propone el politeísmo más extremo.

La muerte de Dios es una mala noticia para los conservadores y los débiles de voluntad. Para los espíritus libres, en cambio, se trata de la más fabulosa de las noticias. Al nihilismo pasivo y negativo, propio de la modernidad, Nietzsche contrapone un nihilismo activo y positivo, el nihilismo de quienes anhelan destruir el viejo mundo para poder crear un nuevo orden a la medida del hombre. Ellos se atreven a llevar el nihilismo hasta el final porque saben que es la única manera de salir de él. Quieren dar carpetazo al «error» de la metafísica y con ello poner a cero el contador de la historia de la cultura occidental. Anhelan asistir al comienzo de «una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora», como decía el loco de la linterna.

Para estos espíritus audaces, el mundo huérfano de Dios ya no aparece como un territorio sin mar, sin horizonte y sin sol. Ante sus ojos se presenta un nuevo y extraordinario amanecer. Ven cómo la mañana del nihilismo avanza hacia *el gran mediodía*: «Mediodía: instante de la sombra más corta; fin del error más largo». Y, bajo el cielo, se abre un mar inmenso: «Ahí está el mar, nuestro mar, abierto de nuevo, como nunca». Sus barcos «están dispuestos a zarpar, rumbo a todos los peligros». Al fin ha llegado el momento: «punto culminante de la humanidad; *INCIPIT ZARATUSTRA* [comienza Zaratustra]».

Zaratustra es el filósofo de lo abierto, el filósofo aventurero, capaz de reír y danzar a la intemperie. No llora la muerte de Dios porque interpreta toda pérdida como una apertura, un suceso que abre posibilidades nuevas e imprevistas. Una pérdida es también un desprendimiento, una ocasión para la ligereza. Zaratustra el de «los pies ligeros», el primer filósofo que sabe bailar. ¡Qué diferente de los filósofos dogmáticos e idealistas, de todos esos pensadores que necesitan siempre sentirse seguros, que solo saben pensar apoltronados en sus butacas y encerrados en sus grandes sistemas!

La principal tarea que le espera al nuevo filósofo es la de repensar el *ser*. Encontrar una manera no metafísica de concebir el ser íntimo de las cosas. Se trata de un reto descomunal. Vimos más arriba que el problema de la muerte de Dios radica en que nos arroja a un nihilismo completo, a una «desvaloración de todos los valores». Vimos también que, al hundirse el mundo suprasensible, nos quedamos también sin todos los criterios, principios, normas, etcétera, con los que nos guiamos en el mundo sensible. En definitiva, la desaparición del más allá metafísico comporta la pérdida de nuestro más acá, del mundo tal y como lo conocemos.

Por todo lo anterior, las preguntas que se le presentan a Zaratustra son de la máxima envergadura. ¿Cómo valorar la vida cuando todos los valores han dejado de valer? ¿Cómo dar un sentido y un fundamento a la vida cuando se ha evaporado el único lugar desde el que era posible fundamentar y dar sentido a las cosas?

A partir de este momento, Nietzsche tratará sin descanso de abordar el problema de la vida de forma *inmanente*, es decir, sin recurrir a principios trascendentes, a nada que esté por encima o por debajo de ella misma. Todos sus esfuerzos se dirigirán a construir un pensamiento que, sorteando las infinitas trampas del nihilismo, sea capaz de afirmar la vida, *esta* vida, de forma absoluta.

Y el primer caballo de batalla de esta nueva filosofía es la contraposición entre *ser* y *devenir*. El mundo es un gigantesco escenario en el que todo está en constante movimiento. No hay nada que no esté de algún modo sometido al cambio, desde un grano de arena hasta una gran montaña, pasando por todos los seres vivos. Sin embargo, y como vimos, para el metafísico el auténtico ser pertenece a lo fijo e inmutable. Todo lo que se encuentra en nuestro planeta, todo lo que está colocado en el espacio y en el tiempo, posee el atributo del «ser» únicamente como algo prestado; en contraste, existe otro nivel de

realidad en el que las cosas son estáticas e imperecederas y pueden disfrutar del ser en propiedad. Para el metafísico, en definitiva, existe una contraposición entre lo que pasa y lo que permanece, entre lo que deviene y lo que *es*.

Pero ¿por qué el filósofo metafísico *momifica* el ser? ¿Por qué rechaza el devenir y ensalza la quietud? Y Nietzsche, con su uniforme de psicólogo, responde: por miedo. El metafísico percibe la vida como una amenaza. Se siente demasiado frágil ante el temblor constante de la vida. Tiene miedo al cambio, a envejecer, a la muerte. Por eso fabrica un microcosmos de reposo y orden en el que sentirse a salvo, un lugar en el que todo lo que es azul es *perfectamente* azul. El filósofo, como también el científico, tiene una actitud reactiva. No es la voluntad de conocer lo que mueve su pensamiento, sino la necesidad de protegerse del caos.

Frente a esta actitud, Nietzsche reivindica la vida como puro devenir. El auténtico filósofo no tiene necesidad de reducir la vida, en el doble sentido que ese verbo tiene en lengua castellana: el de empequeñecer y el de inmovilizar (como cuando se dice que la policía ha conseguido «reducir» a un delincuente). En su elogio del devenir, Nietzsche encuentra un aliado en Heráclito, el filósofo presocrático que afirmaba: «Todo fluye, nada permanece». A él corresponde la idea de que «es imposible bañarse dos veces en el mismo río»: a la segunda zambullida, ese río es ya *otro* río.

Durante la estancia veraniega de 1881 en Sils-Maria, Nietzsche tendrá una auténtica «revelación». Un pensamiento que le permite romper la oposición entre el devenir y el ser y que, además, proporciona un significado inmanente a la vida. Se trata del *eterno retorno de lo mismo*, la doctrina fundamental de Zaratustra.

El pensamiento más abismal

Para introducirnos en esta idea vamos a recurrir a su primera formulación, que se encuentra de nuevo en *La ciencia jovial*, concretamente en el fragmento titulado «El peso más grande»:

> ¿Qué pasaría si un día o una noche un demonio se deslizara furtivamente en tu soledad más solitaria y te dijese: «Esta vida, tal como la vives ahora y tal como la has vivido, tendrás que vivirla no solo una sino incontables veces, y en ella nunca acontecerá nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y cada suspiro y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todo en el mismo orden y sucesión –y así también esta araña y este claro de luna entre los árboles y también este instante y yo mismo–. El eterno reloj de arena de la existencia dará la vuelta una y otra vez –¡y tú con ella, minúsculo polvo en el polvo!»?

El eterno retorno se presenta como un ejercicio mental que consiste en imaginarnos que todos los instantes que componen nuestra vida van a retornar eternamente y de forma idéntica a como se hayan producido. Todo, absolutamente todo lo que vivimos y hemos vivido («cada dolor y cada placer y cada pensamiento y cada suspiro y cada cosa indeciblemente pequeña y grande») se repetirá infinitas veces y exactamente en el mismo orden. Pero ¿por qué esta suposición de que «todo vuelve» es tan importante para Nietzsche?

Hay que advertir, de entrada, que el eterno retorno no es propiamente una «teoría», un conjunto coherente y acabado de proposiciones. Ya dijimos que *Así habló Zaratustra* es un libro que se propone transmitir un conocimiento abstracto a través de imágenes y no de conceptos. No es de extrañar, pues, que el capítulo en el que Zaratustra expone el eterno retorno se titule «De la visión y el enigma». Allí nos alerta de que, para poder recibir esta enseñanza, hay que olvidarse

Atrapado en el tiempo

Groundhog Day es una comedia romántica que tuvo un gran éxito en los años noventa. Su protagonista es Phil Connors, un meteorólogo interpretado por Bill Murray que se desplaza a un pueblo de Pennsylvania para cubrir «el día de la Marmota». Esta tradición popular —que existe en la realidad— se celebra cada 2 de febrero y consiste en predecir la duración del invierno a partir del comportamiento de una marmota que sale de su madriguera.

Tras cubrir el evento, una tormenta de nieve obliga a Connors a pasar la noche en el pueblo. Al abrir los ojos comienza su tragedia: el día no ha cambiado. No se ha despertado en la mañana siguiente (el 3 de febrero) sino en la mañana del día que creía haber dejado atrás (el 2 de febrero). Y sucederá igual todos los días posteriores. El nuevo día es siempre el mismo día. Connors vive atrapado en el tiempo, concretamente en un bucle que va desde las 6:00 hasta las 5:59 horas.

¿Recoge este argumento la idea nietzscheana del eterno retorno? Ciertamente, encontramos aquí un mecanismo de repetición eterna, pero no en el sentido que tiene para Nietzsche. En la película lo que se repite es el día de la Marmota, una unidad de veinticuatro horas. La doctrina que nos enseña Zaratustra, en cambio, establece que todo regresa («cada dolor y cada placer y cada pensamiento y cada suspiro...»), no solo una unidad o recipiente temporal determinado. Cada instante y todo su contenido se repetirán —y se han repetido ya— una infinidad de veces. No se trata de estar atrapado en el tiempo, en un tiempo que se repite, sino de concebir el propio tiempo como pura repetición.

Zaratustra busca imprimir el sello de la eternidad a todos y cada uno de los instantes de la vida. Nos hace imaginar que nuestras acciones tienen la máxima relevancia, pues regresarán una y mil veces. Por el contrario, Connors sabe que sus actos tienen una importancia mínima, ya que están desprovistos de sus consecuencias futuras (más allá del 2 de febrero). Vive en un eterno borrón y cuenta nueva.

de «seguir con mano cobarde y a tientas un hilo»: hay que tener la voluntad de «adivinar» y no tanto de «deducir».

Hechas estas advertencias, Zaratustra explica el eterno retorno a través de la imagen de una encrucijada en la que confluyen dos caminos. De un lado encontramos un camino que va hacia atrás y que «dura una eternidad», es decir, es infinitamente largo; este camino representa el pasado. Del otro lado tenemos un camino que va hacia delante, igualmente infinito, y que representa el futuro. Y el cruce de ambos caminos es el instante presente.

La argumentación es la siguiente. Si el camino que va hacia atrás es por principio infinito, todas las cosas tienen que haber recorrido ese camino. Es decir, si el pasado lo abarca todo, no puede ocurrir nada nuevo, pues todo lo que puede ocurrir está ya contenido en él. Y lo mismo sucede con el camino que va hacia delante: si el futuro no tiene fin, todo lo que puede ocurrir está contenido en él, está aún por ocurrir. En conclusión, todo lo que está en el tiempo, todos los seres y acontecimientos (incluyendo «esta araña y este claro de luna entre los árboles y también este instante y yo mismo»), están doblemente contenidos en el pasado y en el futuro. En esto consiste exactamente el eterno retorno de lo idéntico: todo ha ocurrido ya y todo tiene que volver a ocurrir.

Zaratustra nos invita a pensar el tiempo circularmente, en una versión radicalizada de ciertos mitos arcaicos presentes en numerosas culturas (egipcia, presocrática, hindú, etc.). Esta concepción circular contradice nuestra noción intuitiva. El tiempo nos parece un proceso lineal irreversible, una sucesión de momentos que se yuxtaponen como los fotogramas de una película. Nuestra existencia la experimentamos con arreglo a la linealidad temporal. La vida no es más que una secuencia continua de vivencias colocadas de forma única en el espacio y el tiempo. La suma de todos los aquí y ahora que vivimos constantemente por primera y última vez.

El profeta quiere que rompamos con la experiencia elemental de lo que para nosotros significa vivir. Quiere que concibamos la película de nuestra vida como un bucle perpetuo: todos sus fotogramas se han proyectado ya innumerables veces y se van a proyectar innumerables veces más. Este mecanismo de repetición infinita tritura la evidencia que en última instancia otorga valor a nuestra vida, a saber, que algún día moriremos y que todo lo que nos suceda hasta entonces es irrepetible. No es de extrañar, pues, que el propio Zaratustra considere que el eterno retorno es su «pensamiento más abismal».

La doctrina del eterno retorno ha sido tradicionalmente interpretada como una «teoría» cosmológica, es decir, como una explicación física del universo. Tal teoría está basada en un par de supuestos. Primero, Nietzsche concibe el universo como una fuerza o energía que es finita. Todo lo existente –incluidos los seres humanos– son centros o puntos de fuerza, concreciones de la fuerza universal. Como esta fuerza es finita, habrá también un número finito de puntos de fuerza y de combinaciones de tales puntos, es decir, un número dado de seres y acontecimientos posibles en el universo. Todo lo que puede existir y ocurrir (en la historia de Zaratustra, todo lo que puede recorrer los caminos de la encrucijada) es por definición limitado.

Segundo, Nietzsche considera que el tiempo, el canal dentro del cual se desarrolla la fuerza del universo, es infinito (los caminos hacia delante y hacia atrás no tienen fin). Este supuesto, por cierto, contradice la concepción bíblica del tiempo, y también la de la ciencia contemporánea. Ambas consideran que el tiempo no es infinito sino que tiene un inicio, un momento cero a partir del cual empieza a correr. Para los teólogos este momento se halla en el pasado remoto y abstracto del Génesis, mientras que para los físicos se encuentra en el *Big bang*, hace unos 13.800 millones de años. La física contemporánea sostiene además que el tiempo no debe

pensarse de forma separada al espacio; desde Einstein se considera que el tiempo no es una magnitud homogénea e independiente, como creía Nietzsche (y Newton).

Dejando de lado su validez científica, el caso es que los dos supuestos anteriores –fuerza finita, tiempo infinito– permiten deducir la hipótesis cosmológica del eterno retorno. Si el tiempo es ilimitado, y en él se manifiestan un número limitado de combinaciones de fuerza, tales combinaciones tienen que repetirse indefinidamente.

Una de las virtudes de esta nueva cosmología es la de disolver la oposición metafísica entre el Ser y el devenir. Zaratustra arranca el Ser del reino momificado de lo suprasensible y lo inserta en el mundo vivo del devenir. La única esencia que podemos atribuir a lo existente descansa precisamente en su falta absoluta de descanso. El ser íntimo de las cosas consiste en un devenir radical, en su retorno infinito. «Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí mismo el anillo del ser.»

De este modo se trastoca también la noción metafísica de eternidad. Esta noción ya no tiene que ver con la duración infinita. Las cosas no son eternas porque son inmortales, sino precisamente porque nacen y mueren infinitas veces. La eternidad recién descubierta tampoco tiene que ver con el Dios cristiano, que se considera eterno por estar más allá del tiempo, por trascender la temporalidad. Zaratustra consigue capturar la eternidad dentro del tiempo, en el corazón mismo de la fugacidad. Lo eterno late en cada átomo del universo bajo la forma de una repetición sin fin.

La doctrina del eterno retorno forma parte del proyecto de «convertirnos en dioses» que debemos emprender tras la muerte de Dios. Los atributos que durante miles de años hemos depositado en la divinidad (como el ser o la eternidad) son devueltos a los seres humanos

y, más aún, a todo lo que existe en el planeta («también esta araña y este claro de luna entre los árboles y...»).

Pero divinizar la realidad mundana no nos va a salir gratis. Cuando el tiempo deja de ser lineal, cuando se hace imposible dejar atrás el pasado, nuestra capacidad de orientar el presente hacia un futuro mejor queda gravemente herida. Los propósitos que guían nuestra vida individual («no pienso tropezar con la misma piedra») o colectiva («que Auschwitz no se repita») se vuelven ridículos.

La teoría del eterno retorno concibe el universo como un sistema hermético en el que todos los seres y acontecimientos dan vueltas sin cesar. Somos partes diminutas de un engranaje circular, simples granos que suben y bajan dentro del «eterno reloj de arena de la existencia». Hagamos lo que hagamos, todo volverá infinitas veces. Los sufrimientos y los horrores, lo más mezquino y lo más despreciable, regresarán también. Consciente del carácter monstruoso de su propia doctrina, Zaratustra se queda sin fuerzas y cae enfermo. Golpeado por la verdad de Sileno, exclama: «¡Ay, ay! –náusea, náusea, náusea– ¡ay de mí!».

Nietzsche conocía de sobras la claustrofobia que provoca el «anillo del ser». Como persona que pasaba sus días tratando de lidiar con las enfermedades, la soledad y la angustia existencial, imaginar que iba a tener que revivir infinitas veces todos los padecimientos físicos y psíquicos de su vida no debía de ser una experiencia nada agradable. (En su autobiografía Nietzsche confiesa que la mayor objeción contra el eterno retorno «son siempre mi madre y mi hermana»...) No debe extrañar, pues, que cuando explicó el «pensamiento auténticamente abismal» del eterno retorno a Lou Salomé, Nietzsche lo hiciera en voz baja, sobrecogido, como si se tratara de un terrible secreto.

Entendida como una explicación de la dimensión temporal del universo, el eterno retorno es una ley determinista que resulta inhu-

mana, difícilmente asimilable. Y, sin embargo, Nietzsche rompió a llorar de alegría cuando le sobrevino la idea por primera vez, un año antes de contársela a Lou. Aquel verano de 1881 en los Alpes suizos se sintió «a seis mil pies sobre el mar, y mucho más alto aún sobre todas las cosas humanas». ¿Cómo es posible que una doctrina tan fatalista despertara en él semejante sentimiento de euforia?

La risa del superhombre

Aunque ofrezca «teorías» que dan cuenta del funcionamiento de la realidad, Nietzsche no tiene la más mínima intención de competir con la ciencia. En los textos que escribió pensando en su publicación, Nietzsche no se esforzó en demostrar la validez empírica de sus ideas. Una hipótesis como la del eterno retorno debe entenderse como un «simulacro» explicativo que no tiene pretensión de verdad, como por ejemplo sí la tiene la ley de la gravitación universal. Su intención es, en cambio, pulverizar nuestras certezas para impulsar un tipo específico de existencia humana. Toda la filosofía de Nietzsche es en el fondo una ética, es decir, un conjunto de reflexiones que tiene como objetivo último promover un determinado *ethos* o manera de estar en el mundo.

Así, más que como una teoría cosmológica confusa, el eterno retorno debe interpretarse como una teoría ética que prescribe con claridad cierta actitud vital. Desde esta perspectiva normativa, la doctrina del eterno retorno sería algo así como una versión nietzscheana del imperativo categórico de Kant. En concreto, el nuevo imperativo puede expresarse del siguiente modo: *cualquier cosa que quieras, quiérela de tal modo que seas capaz de querer también su eterno retorno.*

Adiós a todas esas pequeñas cobardías y perezas que plagan nuestro día a día. El eterno retorno nos impone un querer absoluto, una

voluntad que no se refugia en ninguna excusa. Fijémonos en que esta guía de conducta es meramente formal y no prejuzga ningún contenido, es decir, no nos dice nada acerca de aquello que debamos querer o dejar de querer. Lo único que prohíbe es querer a medio gas.

El eterno retorno como imperativo es una prueba o criterio de selección. En su búsqueda de espíritus afines, Zaratustra nos pregunta: ¿sois capaces de vivir cada instante mientras cargáis con el peso de la eternidad? ¿Estáis dispuestos a experimentar infinitas veces cada una de las alegrías y las penas de esta vida? ¿Podéis dar un *sí* definitivo a todas las vivencias y las circunstancias, elegidas o impuestas, que forjan vuestra existencia?

Pero no se trata únicamente de un test de resistencia o fortaleza. Zaratustra no reivindica la resignación cristiana («qué le vamos a hacer», «así lo ha querido el Señor»), ni tampoco la imperturbabilidad del estoicismo («nada podrá alterar mi paz interior»). La cuestión no es solo ser capaz de *soportar* la carga de la eterna repetición de cada instante, sino llegar a quererla o desearla. El desafío consiste, propiamente, en poder *amar* semejante carga.

Esta es la noción nietzscheana de *amor fati* o amor al destino (*fatum*, en latín). Querer que todo sea tal como es: «No querer que nada sea distinto ni en el pasado ni el futuro ni por toda la eternidad». El imperativo del eterno retorno nos prescribe bendecir la vida con todas sus contradicciones, santificar el caos universal. Nada es superfluo. Todas las cosas son igual de valiosas. Ya no es preciso «hacerle la guerra a lo feo», pues todo lo que existe nos parece hermoso. El mundo entero es objeto de nuestro amor incondicional.

Amar el propio destino es inseparable de un estado de beatitud, un goce supremo reservado a quienes no necesitan a Dios para que el mundo sea motivo de celebración. Si el éxtasis trágico conseguía

Zaratustra explica el eterno retorno a través de la imagen de una encrucijada en la que confluyen dos caminos infinitos: el que representa el pasado y el que representa el futuro.



transportarnos más allá del espacio y el tiempo hasta el reino de lo dionisíaco, el *amor fati* es una especie de éxtasis invertido, un éxtasis del más acá. Concentrados por completo en el aquí y el ahora, ya no necesitamos el escapismo estético. La cruda realidad nos embriaga.

El círculo es el símbolo de lo que está cerrado, de lo que es autosuficiente. Al entender el tiempo como una serpiente que se muerde la cola, Zaratustra «devuelve su inocencia al devenir». La historia del mundo se libera del «servilismo de la finalidad» y se autonomiza. Ya no procede interpretar las cosas frunciendo el ceño y preguntándonos *para qué*. En lugar de ello, Zaratustra nos invita a bailar mientras asentimos con la cabeza, embebidos de un *amor fati* que redime a un mundo cerrado sobre sí mismo.

La voluntad puede al fin salvar su máximo escollo: la irreversibilidad del tiempo. Nuestra facultad de querer tiene la vista puesta en el futuro y da la espalda al pasado. Querer significa clavar una meta en el porvenir, en el territorio de lo posible; en contraste, no disponemos de una máquina del tiempo que nos permita enmendar los errores del pasado. «Lo que fue, fue» es una evidencia que nos hace rechinar los dientes. Pero Zaratustra nos dice que la voluntad también es capaz de «querer hacia atrás». Nos enseña a transformar todo «fue» en un «¡así

lo quise yo!» –más aún, en un «¡lo quiero así!, ¡lo querré así!»–. Habiendo superado su principal obstáculo, la voluntad es ahora un auténtico «libertador y portador de alegría».

Zaratustra sabe, como Spinoza, que «la libertad es conciencia de la necesidad». Somos libres cuando comprendemos que todo lo que encontramos en este mundo es *necesario*, es decir, no puede ni debe ser de otro modo. Quien siente *amor fati* se comporta como un jugador que celebra cada tirada de dados; gane o pierda, comprende que el resultado de su jugada tenía que ser ese y no otro. Al fin y al cabo, lo que el verdadero jugador ama no es ganar, sino jugar, sentirse él mismo parte del juego. Por eso puede decirse que ha hecho las paces con el azar.

A estas alturas ya debe de estar claro por qué Nietzsche considera que la doctrina del eterno retorno es «la más alta fórmula de afirmación de la vida que se haya logrado jamás». El potencial de esta idea se plasma al final del capítulo llamado «De la visión y el enigma». Allí Zaratustra ve a «un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto» a causa de que «una pesada serpiente negra» se le ha introducido en la boca mientas dormía. El joven se debate entre la vida y la muerte, pero, siguiendo las indicaciones de Zaratustra, consigue dar un gran mordisco que arranca la cabeza a la serpiente. En ese momento se produce una metamorfosis. Ya no era «ni pastor, ni hombre –¡un transfigurado, un iluminado, que *reía*! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!».

Al matar a la serpiente, el pastor desactiva la paradoja. La serpiente negra simboliza el tiempo circular, «el peso más grande», el pensamiento más oscuro. (El eterno retorno como un simulacro explicativo del universo que resulta asfixiante.) Al cortarle la cabeza, el pastor se reconcilia con el destino cósmico. Embriagado por el *amor fati*, de él nace «la risa que brota de la verdad plena». El eterno retorno como

una propuesta ética emancipadora. Pero el pastor transfigurado se ríe de un modo extraño. Zaratustra se da cuenta de que su risa «no es una risa de hombre». Es la risa del *superhombre.*

«Superhombre» es la traducción más común del término «*Übermensch*». El prefijo «*über*» significa «sobre», y el sustantivo «*Mensch*» hace referencia al «ser humano» en general, tanto masculino como femenino. Así, el *Übermensch* no designa una especie de Superman, sino que se refiere literalmente a alguien que está por encima o más allá de la humanidad, un ser suprahumano, ultrahumano, transhumano.

El superhombre no es propiamente un individuo ni un grupo de individuos concreto, sino un estadio superior de la humanidad. Para hacernos una idea de su lejanía, Zaratustra nos dice que la distancia que media entre el hombre y el superhombre es la misma que hay entre el mono y el hombre. Nuestros antepasados los simios nos parecen «un motivo de burla o una vergüenza dolorosa» –y eso mismo pensará el superhombre de nosotros.

Zaratustra no ve a los seres humanos como hijos de Dios, sino como «fragmentos del futuro». A sus ojos, lo más valioso que hay en el hombre se encuentra precisamente en ser «un tránsito y un ocaso», «un puente y no una meta», «una cuerda tendida entre el animal y el superhombre». El humanismo nietzscheano es radicalmente antihumanista: debemos amar al hombre solo en la medida en que nos conducirá al superhombre, como una escalera que podemos arrojar después de subir por ella.

En el capítulo «De las tres transformaciones», Zaratustra nos da pistas del camino hacia el superhombre. Allí nos cuenta que el hombre se comporta en primer lugar como si fuera un camello, inclinándose para recoger un gran peso, el peso de la obediencia a Dios y a las normas morales. Es un animal que posee cierta grandeza ya que desprecia las tareas fáciles y se pone a prueba cargando con el deber, pero su natura-

leza es aún demasiado sumisa. Por ello el camello se convierte en león, un animal que sustituye el «tú debes» de la ley moral por el «yo quiero» de la ley de su voluntad. Es un nihilista activo, un espíritu que siente el «placer de la destrucción» del orden establecido. La suya es una *libertad de*, pero todavía no es una *libertad para*: se libera de los valores heredados, pero aún no tiene la capacidad de crear nuevos valores. Por este motivo el león se transforma finalmente en un niño, alguien que juega sin prejuicios ni preocupaciones, un espíritu que inventa incesantemente nuevos juegos y nuevas reglas de juego, «una rueda que se mueve por sí misma». El eterno retorno forma parte de su metabolismo: cuando acaba de jugar, grita entusiasmado: «¡Otra vez, otra vez!».

El superhombre es el filósofo-niño. Ha alcanzado la madurez, es decir, ha «reencontrado la seriedad que de niño tenía al jugar». La única ley que obedece es la de su propia voluntad. Siempre atento a sus instintos, en él se dan cita la dureza y la agilidad, la determinación y la inocencia. La vida es para él un experimento continuo. Es el filósofo-artista que hace de sí mismo una obra de arte. Un pintor que utiliza todo el espectro de colores de lo humano. El superhombre conquista constantemente «la gran salud» física e intelectual y constantemente la entrega, como un árbol que da flores y las malgasta poco después. Su interioridad es como un tarro rebosante de miel. Situado «más allá del bien y del mal», no está domesticado por la moral cristiana. Es egoísta, pero con el «egoísmo sano y saludable que brota de un alma poderosa».

La imagen del superhombre que nos ofrece Zaratustra está trazada a base de metáforas. En otras ocasiones Nietzsche concreta esta figura sirviéndose de personajes históricos, imaginando al superhombre como una suerte de «César romano con el alma de Jesucristo», o un cruce entre Goethe y Napoleón. No obstante, los grandes nombres de la historia resultan insuficientes a la hora de imaginar el nuevo ideal de humanidad. Zaratustra nos dice que ha visto al «hombre grande» y

al «hombre pequeño» desnudos: «Demasiado semejantes son todavía entre sí. En verdad, también al más grande lo he encontrado... ¡demasiado humano!». Todavía no ha habido, pues, ninguna realización del superhombre sobre la Tierra.

A pesar de que a veces coquetee con el darwinismo (recordemos la comparación del mono y el hombre), Zaratustra deja claro que alcanzar ese tipo supremo de individuo no es una cuestión de evolución biológica. El profeta no solo nos dice que el hombre va a ser superado, sino que *tiene que* ser superado. El superhombre es un ideal que hay que alcanzar en nuestro futuro como especie, un mandato moral que tenemos que cumplir para realizarnos como seres humanos.

Como es sabido, el Tercer Reich trató de crear una especie de superhombre nazi, inspirándose en ciertos rasgos del borroso planteamiento nietzscheano (la apología de la fuerza, el rechazo de la compasión, «el triunfo de la voluntad», etc.). A este respecto cabe destacar de entrada que, para Nietzsche, la valía del superhombre se basa en una grandeza de espíritu que no depende de características raciales. Si bien Nietzsche, en un pasaje que ha suscitado no poca polémica, se refiere a ciertas «razas nobles» y a una «magnífica *bestia rubia*», acto seguido ofrece ejemplos («la nobleza romana, árabe, germana, japonesa») que dejan claro que la aristocracia que reivindica no está fundada en una carga genética específica.

La superioridad del superhombre radica en su capacidad de dejar atrás la metafísica y el idealismo. Y es evidente que la ideología del nazismo no puede entenderse sin tales hábitos de pensamiento, como pone de manifiesto su exaltación de realidades trascendentes: la Raza, la Nación, el Pueblo, etcétera.

Nietzsche fue además un crítico feroz del Estado moderno, «el más frío de todos los monstruos fríos». Como todas las transformaciones

profundas que propuso, la preparación del superhombre forma parte de «la gran política». Nietzsche da este nombre a una nueva manera de entender la política que se desarrolla al margen de los aparatos estatales modernos. Aunque no da detalles concretos, sí deja claro que la gran política se debe llevar a cabo fuera del marco institucional de «la pequeña política», dentro del cual cabría incluir tanto el gobierno de los nacionalsocialistas como nuestras democracias parlamentarias. Zaratustra afirma: «Allí donde *acaba* el Estado, ¿no veis el arco iris y los puentes del superhombre?».

El superhombre nietzscheano defiende a ultranza la autonomía personal y se resiste a ser asimilado por cualquier grupo o comunidad. Es de una naturaleza incomparablemente más distinguida que la del prototipo nazi. Nietzsche hubiera sentido un rechazo visceral ante la maquinaria de uniformización del nazismo y, en general, ante cualquiera de los totalitarismos que en el siglo xx trituraron las diferencias entre individuos.

La defensa nietzscheana de la diferenciación individual es, sin embargo, una cuestión delicada. Para Nietzsche la sociedad no tiene que preocuparse por generar el máximo bienestar para el máximo número de personas, sino que debe orientarse hacia una única meta, que es la creación y promoción de grandes individuos. A su juicio, cualquier cultura humana se justifica por la existencia de unas pocas personalidades excepcionales. Nietzsche ama la verticalidad y detesta la horizontalidad. Su preocupación principal respecto a los asuntos humanos –y respecto a sí mismo– es fomentar lo único y diferenciado frente a lo idéntico e intercambiable. Esta obsesión explica, entre otras cosas, su peculiar estilo como filósofo: el uso de la metáfora, la retórica o el aforismo debe entenderse como una manera de reivindicar «lo *inconmensurable*, lo no idéntico» frente a las fórmulas genéricas y compartidas por todos.

Machismo feminista

En los escritos de Nietzsche pueden encontrarse numerosas muestras de desprecio hacia las mujeres. A pesar de ser el filósofo que con más fuerza ha impugnado cualquier actitud basada en el resentimiento, algunos intérpretes afirman que Nietzsche guardaba un oscuro rencor hacia el género femenino. El origen de este sentimiento se encontraría en la conflictiva relación que mantuvo con las mujeres (la dependencia respecto a su madre y su hermana, los intentos fracasados de matrimonio, etc.).



Nietzsche y su madre, Franziska. En esta época el filósofo padecía ya serios trastornos mentales y vivía junto a ella, recibiendo sus cuidados.

Yendo más allá, hay quien considera que Nietzsche proyectaba en las mujeres cualidades que de algún modo veía en sí mismo (vengatividad, vanidad, frustración sexual, etc.). Según esta interpretación, la causa de su machismo sería en el fondo el miedo que tenía a su propia falta de virilidad.

Dejando de lado las hipótesis psicológicas, lo cierto es que en su vida social Nietzsche fue al parecer una persona muy sensible y atenta con el sexo opuesto. Mantuvo grandes relaciones de amistad con numerosas mujeres.

En cualquier caso, y a pesar de toda la polémica, ciertas (post) feministas hallan en la filosofía nietzscheana numerosas herramientas teóricas para «empoderar» a las mujeres. De forma directa o indirecta, el feminismo contemporáneo no es ajeno a la crítica del concepto de «yo» como sustancia, o la llamada de Nietzsche en favor de la más radical autocreación individual frente a las convenciones sociales. Y es que nada impide que la proclamación del superhombre pueda interpretarse también —sobre todo— como el anuncio de la llegada de la supermujer.

Nietzsche siente tal aversión por las masas («¡que se las lleve el diablo y la estadística!») que le parece legítimo ponerlas al servicio de la llegada del superhombre (en algunos de sus apuntes llega incluso a hablar de «sacrificarlas»). Nosotros, sin embargo, no podemos evitar que el estómago se nos revuelva cuando, después de la barbarie nazi, observamos semejante falta de escrúpulos a la hora de instrumentalizar a los seres humanos, sea cual sea la causa.

Por otro lado, su individualismo radical plantea la cuestión de la articulación social. La naturaleza aristocrática del superhombre es tan extrema que resulta difícil imaginárselo en un estado que no sea la soledad. Una hipotética sociedad compuesta por superhombres sería una mera suma de individualidades solitarias. La única norma común consistiría en la obligación de luchar contra todas aquellas manifestaciones (cristianas, pesimistas, ascéticas, etcétera) que demuestren menosprecio hacia la vida terrenal. Más allá de esto, Nietzsche no ofrece reglas de convivencia. Se diría que ese trabajo se lo deja a los propios superhombres y a su ilimitada capacidad de invención.

Pese a todos los interrogantes que despierta, lo relevante es que el superhombre encarna la solución al problema que hemos ido desgranando en este capítulo, a saber, el «enorme acontecimiento» de la muerte de Dios y del nihilismo que esta muerte trae consigo. La grandeza del superhombre consiste en ser al mismo tiempo un «anticristo y un antinihilista», un espíritu que derrota «a Dios y también a la Nada».

Recuperemos la pregunta que nos hicimos unas páginas atrás: ¿qué nos falta para estar a la altura del «enorme acontecimiento»? Ahora podemos reformularla del siguiente modo: ¿cuán lejos estamos *nosotros* del superhombre?

Inmediatamente después de anunciar el superhombre, el profeta Zaratustra pronuncia un discurso sobre *el último hombre*. Se trata de un

tipo de individuo que es consciente de que Dios ha muerto, aunque está instalado en el nihilismo. Vive sin ideales: sabe que los viejos valores ya no sirven, pero es incapaz de «de dar a luz ninguna estrella». No puede transformarse en niño, pero tampoco posee el heroísmo del camello, cuya religiosidad al menos le provocaba conflictos internos y le impulsaba a autosuperarse. Ante el ateísmo superficial del último hombre y su falta de conflictos internos, Zaratustra se lamenta: «¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el que es ya incapaz de despreciarse a sí mismo».

En muchos aspectos, la caracterización que Zaratustra hace del último hombre nos resulta tan cercana que es escalofriante. Por momentos se diría que el profeta está anticipando nuestro tiempo. El tiempo de las clases medias («La gente ya no se hace ni pobre ni rica»); de la crisis de la política («¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién quiere aún obedecer?»); de lo políticamente correcto («la gente continúa discutiendo, pero en seguida se reconcilia para no estropearse el estómago»); de la normalización que se esconde tras la diferenciación («¡Ningún pastor y *un* solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio»); del cinismo de la sociedad de la información («La gente es lista y sabe todo lo que ha ocurrido: así sus burlas no tienen límite»); del hedonismo y la búsqueda de bienestar («han abandonado las regiones donde era duro vivir: la gente necesita calor»; «la gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche»); etcétera.

Los últimos hombres ya no creen en Dios, pero tampoco creen en el superhombre. Son incapaces de lanzar «la flecha de su anhelo más allá del hombre». Persiguen su pequeña felicidad mientras se van hundiendo en el nihilismo. Desde un rincón de nuestra conciencia, nos parece escuchar la inquietante voz de Zaratustra: «Vosotros, los (post)modernos, aún os parecéis demasiado a los últimos hombres».

La máscara de Anticristo

«¿Se me ha comprendido? –*Dioniso contra el Crucificado...*»

Final de *Ecce Homo*

A finales de 1888 Nietzsche termina de escribir *El Anticristo.* Originariamente no lo concibió como un libro independiente, sino como el primer volumen de la colosal obra *La voluntad de poder*, proyecto en el que trabajó durante los últimos años de su vida. Apenas un mes antes de perder el juicio, Nietzsche cambia de opinión y cree que *El Anticristo* es el broche final de su gran proyecto filosófico, el de una «transvaloración de los valores» dominantes en la cultura occidental. Considera que, a este respecto, no le queda nada nuevo por decir. Quizá intuye además que dispone de poca energía mental y que, por tanto, es urgente ir cerrando todos los frentes que había dejado abiertos.

Cabe precisar que la palabra alemana «*Antichrist*» no solo designa a una especie de Satán o figura antagonista de Cristo, sino también alguien que es simplemente un «anticristiano», un enemigo genérico de la religión cristiana. De hecho, Nietzsche demuestra en varias ocasiones cierta estimación por el personaje histórico de Jesús de

Nazaret. A pesar de considerarlo, obviamente, un decadente y un nihilista, en él ve una suerte de bonachón supremo capaz de rebelarse contra los poderes de su tiempo, un «santo anarquista» cuyo ejemplo vital ha sido prostituido sistemáticamente por la Iglesia fundada en su nombre. En este sentido, Nietzsche afirma cosas como que «solo ha habido un cristiano y murió en la Cruz», o que «Cristo negó todo lo que hoy se llama cristiano».

Nietzsche como Anticristo, pues, no carga las tintas contra Jesucristo, sino contra el cristianismo como doctrina filosófica y moral. En tanto que religión organizada y dogmática, le parece «la única vergüenza de la humanidad», merecedora de «la más terrible de las acusaciones».

Los estudiosos a menudo han interpretado su violenta crítica del cristianismo como el esfuerzo penoso de un hombre por desprenderse de su propia religiosidad. Recordemos al pequeño Fritz, «el pastorcito», ese niño tan devoto en quien todos veían el sucesor de su difunto padre, el párroco protestante de la localidad. Aunque en su autobiografía *Ecce Homo* Nietzsche se presente a sí mismo como alguien para quien el ateísmo «se da por supuesto, instintivamente», lo cierto es que a lo largo de su vida encontramos indicios de los intentos que realizó por superar su necesidad íntima de trascendencia.

Pero dejemos de lado la cuestión psicológica acerca de si el cristianismo era para Nietzsche un enemigo interior además de exterior. Lo que ahora nos interesa es que, bajo la máscara final del Anticristo, Nietzsche emprende su combate filosófico definitivo contra la religión como manifestación «hostil a la vida». Si en el capítulo anterior vimos el ataque al Dios cristiano como construcción metafísica, en las siguientes páginas nos centraremos en su crítica de la dimensión moral del cristianismo. Para Nietzsche, esta dimensión es la que mayor influencia ejerce sobre nuestra vida individual y social. Tras la muerte

de Dios, seguimos intoxicados por los valores morales cristianos: «Es la Iglesia quien nos repugna, *no* su veneno...».

Voluntad de poder, y nada más

Como sabemos, el mundo es para Nietzsche un puro devenir, un escenario en el que todas las cosas están sometidas a un movimiento incesante. En su opinión, para explicar este mundo imperfecto los filósofos necesitan inventarse otro nivel de realidad, el mundo perfecto de las esencias. Los científicos, por su parte, creen descubrir leyes naturales que en el fondo son «ficciones psíquicas» que vuelven manejable el caos amenazante de la naturaleza. Frente a tales concepciones, Nietzsche elabora una doctrina que trata de respetar la riqueza abrumadora del mundo: *la voluntad de poder*. Se trata, al igual que el eterno retorno, de un simulacro de explicación que le sirve como coartada para, en última instancia, proponer una determinada manera de vivir.

La voluntad de poder es un conglomerado en el que confluyen las representaciones nietzscheanas del mundo que han ido apareciendo hasta ahora: el dios Dioniso que acoge en su seno todas las contradicciones, el río de Heráclito en constante fluir, los centros finitos de fuerza que componen el universo, el anillo del ser del eterno retorno, etcétera. En el aforismo 1.060 de *La voluntad de poder* encontramos su definición más elaborada:

> ¿Y sabéis qué es para mí «el mundo»? ¿Tendré que mostráros lo en mi espejo? Este mundo: una inmensidad de fuerza, sin comienzo, sin fin; una cantidad fija, férrea de fuerza que no se hace mayor ni menor, que no se consume sino que solo se transforma, invariablemente grande en cuanto totalidad; [...] está presente en todas partes, como juego de fuerzas y olas de fuerza, siendo al mismo tiempo uno y múltiple,

> acumulándose aquí y disminuyéndose allá, un mar de fuerzas que fluyen y se agitan en sí mismas, transformándose eternamente, retornando eternamente, con infinitos años de retorno, con un flujo y reflujo de sus formas, que se desarrollan de las más simples a las más complejas, de lo más tranquilo, frío, rígido pasa a lo más ardiente, salvaje y contradictorio, y que tras la abundancia vuelve a la sencillez, del juego de las contradicciones regresa al placer de la armonía, afirmándose a sí mismo aún en esta igualdad de sus cauces y sus años, bendiciéndose a sí mismo como aquello que ha de retornar eternamente, como un devenir que no conoce ni la saciedad ni el hastío ni el cansancio. Este mundo mío dionisíaco que se crea a sí mismo eternamente y eternamente a sí mismo se destruye, este mundo misterioso de las voluptuosidades dobles, este mi «más allá del bien y del mal», sin meta, a menos que se encuentre en la felicidad del círculo, sin voluntad, a menos que un anillo tenga una buena voluntad para sí mismo. ¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? [...] ¡Este mundo es voluntad de poder y nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder y nada más!

Lo primero que llama la atención es el uso de la palabra «voluntad». En este contexto, la voluntad está desvinculada del ámbito psicológico. Nietzsche no utiliza el término para referirse a una facultad humana, a nuestra capacidad consciente de querer algo que nos falta. La voluntad es aquí un motor interno presente en todos los procesos orgánicos. (En ocasiones la voluntad de poder se presenta como un principio aplicable al universo entero, y no solo a los seres vivos. De hecho, Nietzsche rechaza la existencia de una separación clara entre lo orgánico y lo inorgánico. Como es habitual en él, defiende que, donde creemos que se da una ruptura, hay en realidad una sutil gradación. En adelante, sin embargo, nos vamos a centrar en la voluntad de poder como fundamento de los seres vivos, y no como teoría cosmológica general.)

La voluntad de poder se define como una tendencia al incremento y al desarrollo, una «lucha por ser más y mejor». No se trata únicamente de una «voluntad de vivir», como la Voluntad de Schopenhauer, ni de un mero instinto de conservación o supervivencia como el que guía la evolución según Darwin. Nietzsche cree que en todos los seres –en una hiedra que se despliega, en una araña que teje una red, en un ser humano que escribe un libro– late el impulso de crecer y expandirse.

Con la otra palabra de la expresión, «poder», Nietzsche rompe también con el significado habitual. La voluntad de poder no es una voluntad de dominio. Los seres vivos no quieren ejercer o tener el poder, sino afirmarse a sí mismos, «*descargar* su fuerza», expresar su diferencia individual. Su poder es el poder de autotrascenderse, de llegar en cada instante hasta las últimas consecuencias. Este es el secreto que la Vida le confía a Zaratustra: «yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*».

Por todo ello, algunos autores han preferido traducir el término alemán «*Macht*» no como «poder», sino como «potencia» o «poderío». Estos vocablos recogen mejor el sentido que Nietzsche le quiso dar, y dificultan que la voluntad de poder sea interpretada exclusivamente como un anhelo de dominación o sumisión, como es el caso de las lecturas superficiales en clave nazi o militarista.

El mundo nietzscheano de la voluntad de poder tiene dos características fundamentales: la inestabilidad y la interdependencia. La realidad no posee de por sí ningún tipo de estructura o regularidad, sino que es esencialmente un enorme caos de fuerzas contrapuestas. Reducida a su mínima expresión, la realidad está compuesta de unidades de fuerza permanentemente enfrentadas las unas a las otras. Lo único que define a un *quantum* o unidad de fuerza es el efecto que produce en otro *quantum* de fuerza, y el que recibe de él. De este modo, Nietzsche concibe todos los seres (una hiedra, una araña, un ser humano) como campos de batalla, como organizaciones dinámicas

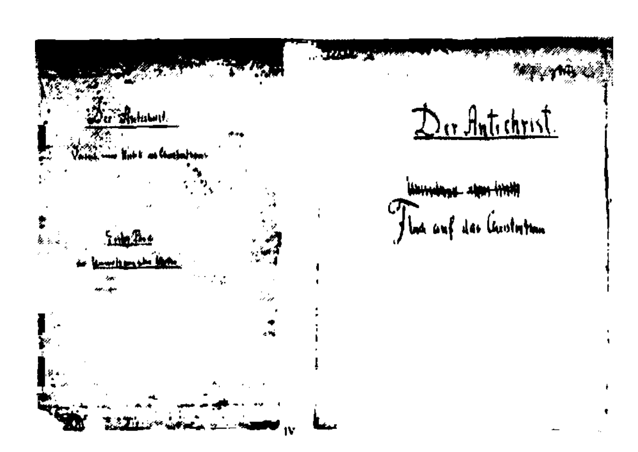
formadas por múltiples puntos de energía que se encuentran en tensión constante, ejerciendo su fuerza sobre los demás y resistiendo la fuerza de los demás.

Pero ¿qué tiene que ver esta extraña explicación de la vida con la religión cristiana? Respuesta: la voluntad de poder es, como veremos en lo que queda de libro, la base teórica sobre la que Nietzsche realiza su crítica de la moral y construye su plan de «transvaloración» o superación de los valores de origen cristiano.

Para empezar, el mundo como voluntad de poder deshace el dualismo antropológico entre el cuerpo y el alma. Esta separación es la manera en que, desde Platón y a través del cristianismo, nos hemos interpretado a nosotros mismos durante dos mil quinientos años.

Hoy en día tendemos a representar el propio cuerpo como algo que es de nuestra propiedad, como una pertenencia cuyo dueño sería el «yo», «alma», «espíritu», «mente», etcétera. Esta concepción se pone de manifiesto en frases que nos parecen de lo más naturales como «*tengo* un cuerpo hermoso» o «mi cuerpo es *mío*» (presente, por ejemplo, en los debates acerca del aborto). En lugar de esas frases, Nietzsche propondría otras: «*soy* un cuerpo hermoso», «mi cuerpo soy *yo*». Concretamente, cada uno de nosotros somos nada más –y nada menos– que voluntad de poder. Somos un cuerpo atravesado por una multiplicidad anárquica de fuerzas de las que apenas tenemos noticia pero que, sin embargo, determinan nuestra conducta.

Con este planteamiento, Nietzsche está poniendo una bomba en los cimientos del edificio filosófico y moral dentro del cual se desarrolla nuestra experiencia personal. En particular, Nietzsche niega que exista realmente el «yo», niega que sea algo unitario y estable, niega que tenga el poder causal que normalmente le atribuimos, y niega que esté dirigido por la conciencia.



A la izquierda, la portada de *El Anticristo* como primer libro de *La voluntad de poder*, título que aquí está cambiado por *Transvaloración de todos los valores*; a la derecha, la portada de la versión final, con el subtítulo original tachado y sustituido por el definitivo: *Maldición contra el cristianismo.*

En su famoso «pienso, luego existo», Descartes defiende que el acto de pensar se debe a que existe un sujeto pensante: yo soy algo que piensa, una «sustancia» que produce pensamientos. Nietzsche, en cambio, rechaza la idea de un sujeto pensante dotado de una existencia propia e independiente, previa al pensamiento. De forma contraintuitiva, Nietzsche invierte el razonamiento cartesiano y afirma que es la evidencia del acto de pensar la que produce al pensador, y no al revés. Considera que los seres humanos, a partir de la percepción de una serie de estímulos nerviosos a los que llamamos pensamientos, nos inventamos un sujeto que ponemos como «causa» de tales pensamientos. Este sujeto, este «yo», no es más que una ficción, una mera apariencia. Detrás de su carácter ilusorio, sin embargo, no encontramos la voluntad perversa de un «genio maligno» o de una computadora como la de *Matrix*, sino el devenir inocente de la voluntad de poder.

Nuestra comprensión errónea de la verdadera naturaleza del yo está constantemente alimentada por el uso del lenguaje. Nietzsche es uno de los primeros pensadores en poner de manifiesto la compleja relación existente entre el lenguaje y el pensamiento, anticipando así el enorme interés que las cuestiones lingüísticas han suscitado en la filosofía contemporánea.

En particular, para Nietzsche el lenguaje actúa como unas tijeras con las que, por razones prácticas, cortamos el *continuum* de energía de la vida. Así, cuando decimos «estoy triste» o «quiero cambiar de trabajo», estamos capturando con unas pocas palabras una infinidad de microprocesos que ocurren sutilmente en nuestro cerebro. Al hacerlo, asumimos que existe un «yo», que a este yo le sobreviene un estado anímico que puede identificarse como «tristeza», que tiene la «voluntad» concreta de cambiar de trabajo, etcétera. Es decir, damos por sentada la existencia concreta de varias entidades que en realidad no existen y, además, presuponemos de forma errónea que son autónomas y están separadas entre sí. Y lo mismo vale para todas las palabras, no solo para aquellas que se refieren a estados mentales.

El problema consiste, pues, en que olvidamos que las palabras no son más que etiquetas arbitrarias que utilizamos para simplificarnos la vida. Creemos, en cambio, que cada palabra designa fielmente una realidad que objetivamente existe en el mundo. Por esta razón Nietzsche manifiesta que «toda palabra es un prejuicio».

Además de las palabras, la estructura gramatical de las frases nos lleva también a engaño. En concreto, nos induce a inventarnos causas a partir de efectos. Al utilizar la estructura de sujeto y predicado, asumimos que detrás de todo acto se encuentra un actor o responsable de la acción. Esto sucede en las frases que se refieren a personas («*yo* quiero cambiar de trabajo»), pero también en las que se refieren al resto de las cosas. Cuando contemplamos una tormenta y decimos «el relámpago brilla», estamos duplicando la realidad: lo único que percibimos es el brillo (el predicado «brillar»), pero asignamos un agente (el sujeto «relámpago») a esta actividad. Nietzsche nos alerta de que, a pesar de que en el mundo solo hay efectos, en todas partes vemos causas. Ponemos sustancias fijas donde únicamente se encuentra el devenir.

En resumen, cada vez que hablamos, estamos postulando –y sin darnos cuenta– la existencia de ciertas realidades ficticias a las que atribuimos una serie de cualidades y poderes que no poseen. Es en este sentido que Nietzsche considera que la gramática es una «metafísica popular». La metafísica ya no es un vicio exclusivo de los sacerdotes y los filósofos, sino un hábito que todos llevamos incorporado en tanto que sujetos lingüísticos. Nietzsche no nos pone las cosas fáciles. Si antes decía que la sombra del Dios muerto se va a dejar ver «durante milenios», ahora declara: «Me temo que no nos libraremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática».

La concepción nietzscheana de los seres humanos basada en la voluntad de poder comporta también una crítica del concepto de conciencia. Nietzsche no cree que la conciencia sea una facultad privilegiada que nos eleva por encima del resto de los animales. Es más, cree que es nuestra herramienta corporal más imperfecta y defectuosa, pues es la más reciente en el desarrollo de la especie humana.

Nietzsche considera que nuestra actividad consciente depende de pulsiones que quedan fuera del alcance de nuestro conocimiento: «Las sensaciones y los pensamientos son algo extremadamente insignificante y raro en relación con el incontable número de acontecimientos que ocurren en cada momento». Aunque nos pasamos el día identificando estados mentales que nombramos con palabras («estoy triste», «quiero cambiar de trabajo»), y actuamos conforme a tales estados (vamos a tomar algo con un amigo para alegrarnos, buscamos ofertas de trabajo en internet), lo que verdaderamente explica nuestra vida interior y nuestra conducta sucede a nivel inconsciente. En este sentido, Nietzsche es un claro precursor de Freud, y anticipa muchos de los desarrollos del psicoanálisis y la psicología cognitiva contemporánea.

La crítica del papel de la conciencia le sirve a Nietzsche para disparar de nuevo contra uno de sus blancos preferidos: los filósofos.

Aunque estos ejemplares humanos se presenten como los campeones de la racionalidad, como los dueños absolutos del pensamiento, en realidad «la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por estos a discurrir por determinados carriles».

La gran razón

Como vemos, el mundo entendido desde la óptica de la voluntad de poder lleva a Nietzsche a desmontar la creencia en que somos fundamentalmente seres racionales o espirituales, sujetos dotados de una conciencia capaz de ejercer su soberanía sobre los instintos, los pensamientos y las acciones.

Para Nietzsche, la historia de la filosofía es la historia de una «mala comprensión del cuerpo». Los filósofos tradicionalmente se han ocupado de preguntas como «¿qué es el hombre?» o «¿en qué consiste lo específicamente humano?». Y en general las respuestas las han encontrado en la facultad racional o intelectual, una especie de superpoder que no solo estaría separado del cuerpo, sino enfrentado a él.

Así, la «esencia» de los seres humanos se encontraría para los filósofos en el terreno espiritual, la parte supuestamente «divina» de nuestra naturaleza, desdeñando la dimensión corporal. Zaratustra sostiene, a la inversa, que el espíritu no es más que una «pequeña razón», «un pequeño instrumento y un pequeño juguete» al servicio de esa «gran razón» que es el cuerpo.

En contraste con el tradicional desprecio por el cuerpo, Nietzsche reivindica la importancia que tienen los aspectos *fisiológicos* para

el pensamiento. Nietzsche denuncia que cuestiones que merecen la máxima seriedad, tales como la alimentación, la vivienda, el clima o la limpieza, se tratan habitualmente con una «ligereza horripilante».

Con la intención de corregir este agravio, Nietzsche nos brinda en su autobiografía *Ecce Homo* una magnífica muestra de la hermandad entre filosofía y fisiología. En este libro los detalles personales, lejos de resultar anecdóticos, se entremezclan con las abstracciones filosóficas. Nietzsche no tiene ningún reparo en reconocer que las ideas contenidas en sus escritos son tan importantes como las «vulgares» circunstancias de tipo digestivo, anímico o meteorológico en las que las escribió.

La propia existencia de Nietzsche, un enfermo crónico que dedicó sus días al pensamiento y la escritura, nos ofrece un ejemplo insuperable de cómo pueden unificarse el plano intelectual y el plano físico. A este respecto, el filósofo declara: «Fui en todo mi propio médico, y como alguien que en todo va unido –alma, espíritu, cuerpo– recibí, simultáneamente, el mismo tratamiento».

El programa filosófico de Nietzsche pretende, en definitiva, convertir el cuerpo en el «centro de gravedad» de la vida. Este programa impugna la concepción antropológica que, desde Sócrates, ha imperado en Occidente gracias al cristianismo: el cuerpo como «cárcel del alma», como fuente de impureza cognoscitiva y moral, como vehículo que nos aparta tanto de la Verdad como del Bien.

Nietzsche llama *ideal ascético* a este «odio contra lo humano, más aún contra lo animal, más aún contra lo material», caracterizado por una «repugnancia por los sentidos, [...] una repulsión por la vida, una rebelión contra los presupuestos más fundamentales de la vida». En su opinión, el ideal ascético se halla de algún modo presente en toda nuestra cultura, pero encuentra su encarnación más lograda en la figura del sacerdote. Él es el gran experto del decir «*no*», alguien que

identifica lo bueno con aquello que resulta «contranatural» (pensemos, por ejemplo, en la abstinencia sexual de los religiosos católicos).

El sacerdote es un auténtico nihilista, y como tal prefiere «querer la *nada* a *no* querer». En este punto, Nietzsche destaca que la «voluntad de nada» propia de los cristianos es, a fin de cuentas, una voluntad. El ideal ascético es una manifestación sofisticada y paradójica de la voluntad de poder: el asceta se afirma en la vida a través de la negación de la vida.

Nietzsche rechaza de lleno la visión de la vida como valle de lágrimas que sirve de base al ascetismo cristiano. Por el mismo motivo, rechaza también el pesimismo de su maestro de juventud Schopenhauer y la ascesis de tipo budista que, junto al arte, proponía como remedio para la angustia existencial.

Otro punto en contra del ascetismo cristiano es su extremismo: «La Iglesia combate las pasiones a base de extirpar [...]: su terapia consiste en *castrar*». Para Nietzsche, la castración es una solución propia de los débiles, de quienes son incapaces de dar forma a sus deseos y por eso necesitan mutilarlos. El ideal de vida nietzscheano consiste, al igual que el del sacerdote, en ser dueño de uno mismo; pero esta tarea implica asumir las múltiples fuerzas que atraviesan nuestro cuerpo, no negarlas.

Se trata de «imprimir un estilo al carácter», integrando las tendencias enfrentadas que anidan en nosotros y armonizarlas en una unidad superior. El superhombre no se siente amenazado por su propia exuberancia. No tiene miedo de acercar «al Dios y al payaso, al santo y al canalla» que habitan en él. Cuando escarba en su interior, encuentra recursos a su disposición y no peligros que hay que erradicar. El superhombre se contempla a sí mismo como un pianista que mira todas las notas del teclado o un pintor que observa los diferentes colores de la paleta.

Ciertamente, la hipersexualizada sociedad del siglo XXI ha superado muchas de las prohibiciones morales del pasado. Pero eso no significa que se haya desprendido de la concepción cristiana del cuerpo. En nuestra cultura aparentemente liberada se deja ver la huella de la represión, y de un modo más sutil de lo que creemos. Por ejemplo, Nietzsche advierte que los asuntos eróticos han colonizado nuestra imaginación.

Hay que tener claro, en cualquier caso, que Nietzsche no realiza un llamamiento a la desinhibición total y el desenfreno de las pasiones. Aunque por momentos pueda parecerlo, su tipo humano ideal no apunta a un ser «natural» y «amoral», a una especie de bestia que da rienda suelta a sus instintos.

La automodelación que Nietzsche propone es algo más que hacer deporte con regularidad o desreprimirse en una discoteca de vez en cuando. Confeccionar un cuerpo a nuestra medida es una tarea rigurosa y exigente. Comporta un trabajo físico e intelectual constante, y excluye la excesiva satisfacción con uno mismo. El mandato nietzscheano de «llegar a ser lo que uno es» implica concebir el propio yo como un devenir constante.

El *Übermensch* representa una peculiar antítesis del santo cristiano. En una búsqueda compulsiva de pureza, el santo se mortifica y consagra su vida al progreso espiritual. Examina constantemente su interioridad y se convence de que él es el máximo pecador sobre la tierra. El superhombre nietzscheano, en cambio, persigue la propia excelencia con júbilo, sin culpabilidad. El suyo es un perfeccionismo no atormentado. Se mueve dentro de su propia impureza con la flexibilidad y el equilibrio de un bailarín. Es consciente de que los vicios son condición necesaria de las virtudes. Sabe, en definitiva, que no puede haber luces sin sombras.

Por otro lado, el nuevo lugar que Nietzsche asigna al cuerpo comporta una manera diferente de abordar el sufrimiento. Los seres hu-

manos somos animales que, a causa de nuestra naturaleza frágil y enfermiza, presentamos una especial tendencia a sufrir. El problema no consiste, sin embargo, en la existencia misma del sufrimiento, sino en su falta de sentido. Como seres sufrientes, las personas necesitamos saber de algún modo *para qué* sufrimos. En este punto, Nietzsche reconoce que el cristianismo ha resultado de la máxima utilidad en la historia de la humanidad, pues ha proporcionado a millones de personas un sentido al dolor. En concreto, el ideal ascético permite justificar el sufrimiento en esta vida señalando la recompensa que se obtendrá en la otra vida. Es más, los cristianos creen que a quienes más sufren (los pobres, los enfermos, etc.) les espera un lugar privilegiado en el Reino de los Cielos.

El Dios en la cruz es la imagen que mejor representa la necesidad cristiana de *redimir* el sufrimiento humano. A la historia de la Pasión y posterior Resurrección de Jesús, Nietzsche contrapone el mito de Dioniso, quien fue descuartizado y devorado por los Titanes antes de volver a la vida transfigurado. Si el Cristo crucificado nos enseña a pensar el sufrimiento como algo que *vale la pena*, el dios griego nos obliga, por el contrario, a expulsar la necesidad misma de encontrarle un sentido a nuestro dolor. Entre músicas y danzas, Dioniso nos invita a hacer de la vida en la tierra, con todas sus contradicciones, con «cada placer y cada dolor», el destinatario de nuestro amor.

De nuevo, es en la biografía del propio Nietzsche donde encontramos el mejor ejemplo para ilustrar sus ideas. Aquejado de terribles dolencias desde la infancia, Nietzsche luchó durante toda su vida por no compadecerse de sí mismo y convivir con la enfermedad sin necesidad de otorgarle una justificación trascendente. Su obsesión fue hacer de su sufrimiento una ofrenda a la vida y no una «objeción» contra ella (tal es el sentido del *Himno a la vida*, el poema escrito por Lou Salomé al que Nietzsche puso música). La luminosidad y jovialidad de muchas de sus

obras, escritas bajo graves padecimientos físicos y psíquicos, son una prueba inequívoca del *amor fati* y el vitalismo trágico que predicaba.

La beatitud nietzscheana implica situarse más allá del placer y del dolor. Convertir estos dos estados psíquicos en indicadores de felicidad, en criterios de valoración de la vida, es para Nietzsche una muestra de que aún no amamos suficiente la vida. Y sin embargo nuestras vidas, como las de los últimos hombres que describía Zaratustra, están dominadas por la búsqueda del bienestar y el placer. El hedonismo, a ojos de Nietzsche, no es más que un «miedo al dolor, hasta lo que en el dolor hay de infinitamente pequeño». ¿No es este miedo la rueda que, en el fondo, hace girar a nuestras sociedades consumistas y medicalizadas?

En paralelo a un hedonismo facilón, hoy en día encontramos cierta apología del sufrimiento físico como medio para conseguir el «bienestar personal». En concreto, se observa una compulsión social por «estar en forma», un perfeccionamiento corporal y mental que, a través de la práctica del deporte, exige determinados sacrificios.

Al margen de esta concepción más o menos utilitarista e instrumental del sufrimiento, nos es lícito preguntarnos si, tal y como Nietzsche proponía, somos capaces de asumir el dolor en tanto que manifestación necesaria de la vida. Aunque la justificación cristiana del sufrimiento nos resulte ajena, y por mucho que la liberación sexual o la generalización del ejercicio físico nos hayan traído una mayor conexión con la dimensión corporal, no le hemos perdido el miedo al dolor. Existen muchos motivos para dudar que hayamos sabido desarrollar el potencial dionisíaco que, según Nietzsche, posee nuestro cuerpo. La enfermedad, la vejez o la muerte siguen siendo tabúes sociales. Incapaces de asignar un lugar en nuestras vidas a la verdad de Sileno, preferimos pensar que los avances médicos permitirán aliviar esos males algún día.

Contra los hechos

La concepción del mundo como voluntad de poder implica también una nueva manera de abordar el problema del conocimiento. Como sabemos, Nietzsche rechaza la llamada «teoría de la correspondencia de la verdad». A diferencia de los científicos, y de lo que nos dice el sentido común, Nietzsche no cree que podamos tener un conocimiento más o menos «verdadero» del mundo, es decir, no cree que podamos albergar en nuestra cabeza representaciones que se ajusten a las cosas que están ahí fuera, como si dispusiéramos de un mapa que refleja la realidad tal cual es.

La realidad no es más que un enorme caos dinámico, un devenir de fuerzas en constante oposición. Para desenvolvernos en este caos, los frágiles animales humanos hemos fabricado palabras y conceptos con los que comunicarnos entre nosotros y operar en el mundo. Según Nietzsche, el problema es que los humanos hemos olvidado que el lenguaje es una mera herramienta cuyo objetivo es hacernos la vida más fácil, y creemos en su lugar que nos permite acceder a la esencia de las cosas. Así, las palabras que manejamos diariamente, lejos de ayudarnos a obtener un conocimiento «verdadero» del mundo, no son más que «ilusiones de las que se ha olvidado que lo son [...], monedas que de tan manoseadas han perdido su imagen».

Nietzsche proclama que «no existen hechos, solo interpretaciones». No tiene sentido, pues, preocuparse por la verdad o falsedad de los juicios que emitimos, ya que no existen realidades en sí mismas, cosas que estén ahí fuera y que podamos conocer objetivamente. Lo único que existe son interpretaciones de la realidad, diferentes perspectivas desde las cuales tratamos inconscientemente de solidificar el devenir incesante del mundo.

Esta nueva manera de abordar el problema del conocimiento, llamada *perspectivismo*, ha ejercido una grandísima influencia en el

pensamiento contemporáneo, en especial en aquellas corrientes que enfatizan el carácter construido o ficticio de la realidad, como el postmodernismo o el construccionismo social.

El perspectivismo tiene consecuencias especialmente graves en el ámbito que a Nietzsche más le interesa: la moralidad. Si los hechos morales no existen como tales, entonces nos quedamos sin el anclaje que nos servía para regular las relaciones que tenemos con los demás y con nosotros mismos. Tendemos, por ejemplo, a juzgar las acciones altruistas como virtuosas. Cuando somos generosos con los demás, sentimos de algún modo que estamos siendo «buenos»; por el contrario, es más probable que sintamos cierta culpabilidad cuando actuamos de forma egoísta. Nos parece, pues, que entre la bondad y el altruismo existe un vínculo automático. Pero Nietzsche nos dice que tal vínculo es un artificio. Afirma, además, que las acciones altruistas son exactamente de la misma naturaleza que las acciones egoístas, pues ambas no son más que diferentes expresiones de las fuerzas que en un momento dado se manifiestan en cierto tipo de personas. Es nuestra perspectiva –en este caso, cristiana– la que nos mueve a interpretar el altruismo como algo mejor que el egoísmo (y a experimentar estados de satisfacción personal o remordimiento, a recriminar o aprobar la conducta de los demás, etc.).

Con su crítica del esencialismo moral, Nietzsche inaugura un nuevo tipo de preguntas. Si tradicionalmente los filósofos se han preocupado por las esencias, lo importante ahora es fijarse en las condiciones o presupuestos vitales de los juicios que emitimos acerca de la realidad. Así, las clásicas preguntas del tipo *¿qué* es la Verdad? o *¿qué* es el Bien?, son desplazadas por otras como: *¿quién* juzga algo como verdadero o bueno, y en qué medida le beneficia realizar tales juicios?, ¿qué formas de sentir y pensar, qué maneras de vivir predisponen a interpretar el mundo de ese modo?, etcétera.

Los ideales morales ya no se conciben como entidades puras que flotan en el reino de lo inteligible, sino como productos culturales que se han ido fabricando a lo largo de los siglos. La tarea filosófica central es, a partir de ahora, la de investigar los procesos de fabricación de tales ideales. Esto es precisamente lo que Nietzsche llama *genealogía*: el análisis del origen y el desarrollo de las ideas que nos permiten realizar valoraciones morales y que, en última instancia, gobiernan nuestra experiencia.

La genealogía nietzscheana combina, de forma bastante libre, instrumentos de tipo histórico, filológico y sobre todo psicológico con el objeto de arrojar luz sobre los mecanismos explicativos de la moral. Este método influyó decisivamente en Michel Foucault, un discípulo nietzscheano que, un siglo más tarde, se haría famoso aplicando el método genealógico al estudio de la sexualidad, la locura o las instituciones penitenciarias.

Como rastreador de las fuentes de la moralidad, el filósofo genealogista debe estar preparado para soportar los malos olores. Las distinciones entre el bien y el mal no tienen un inicio solemne y elevado. No provienen de una revelación divina, como los mandamientos de Moisés, ni de las deliberaciones racionales de un comité de sabios. Por el contrario, y como reza la expresión latina «*pudenda origo*», los orígenes huelen mal. Detrás de los ideales morales suele esconderse una historia baja e inconfesable, protagonizada por «la violencia, la mentira, la calumnia y la injusticia». En este sentido, la moral es «tan "inmoral" como todas las demás cosas de la tierra».

Por ejemplo, Nietzsche analiza genealógicamente el ideal del «amor al prójimo» remitiéndose a los orígenes de la religión cristiana. En concreto, nos dice que en el mundo romano los estratos más bajos de la sociedad abrazaron el cristianismo y fueron formando asociaciones de mutua beneficencia. Según su interpretación,

la solidaridad logró que los primeros cristianos se sintieran útiles y encontraran cierto consuelo gracias a «la alegría de *dar* alegría». Ayudar a los demás es la fuente mínima de felicidad al alcance de los más desvalidos, una forma de obtener «la más pequeña forma de superioridad». Vemos, pues, que Nietzsche desmonta este ideal moral poniendo de manifiesto los beneficios psíquicos que proporciona a un tipo concreto de personas.

En definitiva, la estrategia genealógica de Nietzsche, coherente con la muerte de Dios, desenmascara el origen «humano, demasiado humano» de nuestras ideas acerca de lo que es bueno o malo. La moralidad se desvela como una mera «invención» interesada, un agarradero que ya no es visto como algo «necesario» (algo que sólo puede ser como es) sino «contingente» (algo que puede ser de muchas maneras). Este planteamiento le permite vislumbrar la posibilidad de una superación del orden moral y político de la Modernidad: del mismo modo que el cristianismo se impuso sobre la concepción del mundo propia de la Antigüedad, nada impide imaginar un mundo futuro en el que las personas no se guíen ya por los ideales cristianos.

Hasta ahora, sin embargo, la crítica de la moral de Nietzsche es puramente *formal*, es decir, se refiere a los procesos de formación de una determinada concepción moral: su perspectivismo nos dice que todos los juicios morales son meras interpretaciones que dependen de la perspectiva desde la que se realizan; la genealogía, por su parte, nos enseña que los valores morales son artefactos históricos que sirven a unos intereses determinados. En este sentido, su crítica es *relativista*, y se aplica tanto a la moral cristiana como al resto de las morales que puedan existir. Nietzsche, como analista «amoral», se sitúa más allá de cualquier noción del bien y del mal.

Pero su labor no se detiene aquí. El filósofo despliega además una crítica que afecta al *contenido* de la moral. En concreto, inicia una

campaña dirigida contra la moral específicamente cristiana. Este es el Nietzsche «inmoralista», el enemigo de la moral establecida. Es más, Nietzsche propone una jerarquía de valores alternativa (inversa) a la cristiana, convirtiéndose así en un «nuevo moralista». He aquí el Anticristo.

En este punto su crítica, a diferencia de la mayoría de las corrientes postmodernas que han bebido de sus planteamientos, ya no es relativista. Que solo existan interpretaciones no significa que todas las interpretaciones valgan lo mismo. Nietzsche posee un criterio para juzgar de forma *absoluta* las diferentes interpretaciones morales del mundo. Y este criterio no es otro que la vida concebida como voluntad de poder.

De águilas y corderos

Para ilustrar su crítica a la moral cristiana, Nietzsche utiliza una pequeña fábula. Imaginemos a un cordero, débil e impotente, que observa el vuelo de un águila imperial. Tiene miedo de ser devorado por ella, mucho más poderosa y rápida que él. El ave rapaz, por su parte, vuela despreocupada, feliz de ser como es. Cuando mira al cordero, no lo hace con malos ojos; al contrario, sabe que puede ser un sabroso manjar.

El águila es de entrada un animal afirmativo; se afirma a sí misma como resultado de su propia exuberancia y fortaleza. Está dominada por fuerzas *activas* o primarias. Estas son las fuerzas que expresan la voluntad de poder como expansión, como ofensiva. El cordero, en cambio, está sujeto a fuerzas *reactivas* o secundarias, las fuerzas que expresan la voluntad de poder en su carácter adaptativo o defensivo, como mero instinto de conservación.

En su análisis genealógico de la moral, Nietzsche trata de mostrar que la distinción entre el bien y el mal proviene originariamente de un grupo reducido de personas que son el equivalente humano del águila: la casta de los guerreros. Según su interpretación, estos individuos felices y poderosos se inventaron el término «bueno» para referirse a ellos mismos. De forma residual, los guerreros calificaron después al resto de los individuos como «malos», en el sentido de «vulgares» o «plebeyos». Esta es la *moral aristocrática* o *de señores*, la moral que surge de las fuerzas activas.

En contraposición está la casta sacerdotal, el equivalente humano del cordero. Se trata de un grupo de personas débiles y amargadas que se sienten amenazadas por los guerreros. En realidad, envidian su fortaleza y desearían ser como ellos, pero saben que eso es imposible. Por ello, primero juzgan a los guerreros como «malvados» y, de rebote, creen que ellos mismos son los «buenos». Es decir, para afirmarse a sí mismos necesitan negar antes a los demás. Su noción de bondad no nace, como la de las águilas, de «un triunfante sí dicho a sí mismo», sino que resulta de decir previamente «no a un "fuera", a un "otro", a un "no-yo"». Esta es la *moral de esclavos* o *del rebaño*, la moral como producto de las fuerzas reactivas.

Para Nietzsche, la figura del sacerdote es característica del pueblo judío. Según su interpretación histórica, el judaísmo habría sido el encargado, con la colaboración posterior del cristianismo, de llevar a cabo «la rebelión de los esclavos», es decir, de implantar la perspectiva sacerdotal en las sociedades occidentales. Los judíos comenzaron así la primera gran transmutación de valores de la historia, sustituyendo la moral primitiva del águila por la moral de los corderos.

Los valores morales que resultan más adecuados para el modo de ser de los sacerdotes y, en general, de las «naturalezas débiles» (o, lo que es lo mismo, de «la mayoría de los mortales») se convierten poco

a poco en hegemónicos, arrinconando los valores propios de las naturalezas aristocráticas. En concreto, lo que originariamente era considerado «bueno» (el egoísmo, la soberbia, el derroche, la agresividad, el riesgo, el olvido o la ociosidad) pasa a ser visto como «malvado» y es condenado; por otro lado, aquellas cualidades propias de «los fisiológicamente desafortunados y destemplados» (el altruismo, la humildad, la compasión, la mansedumbre, la contención, la memoria o la laboriosidad) se ensalzan como virtuosas y son premiadas.

La pregunta es obligada: ¿cómo es posible, entonces, que los débiles hayan conseguido vencer a los fuertes? ¿Se trata de una mera cuestión numérica o de agregación? Ciertamente, Nietzsche considera que «los fuertes tienden a *separarse* unos de otros con la misma necesidad natural con que los débiles tienden a *juntarse*» y que, por este motivo, la moral de esclavos es inseparable de las masas o rebaños. Sin embargo, la unión no hace la fuerza. Los corderos no vencen al águila porque sean más, sino porque consiguen neutralizar al águila, haciéndole perder su potencia. Veamos a continuación de qué manera.

Al cordero le gustaría ser como el águila, pero se topa con una evidencia: «Soy el que soy, ¿cómo podría librarme de mí mismo? Y es que *¡estoy harto de mí!*». Para aliviar su malestar, e incapaz de asumir su debilidad intrínseca, el cordero transforma inconscientemente la envidia y el rencor que siente hacia el águila en una condena moral: «Tú, águila, eres malvada». Y esta condena le sirve para afirmarse (reactivamente) a sí mismo, convirtiendo su propia impotencia en virtud: «Yo, cordero, soy bueno». El cordero se engaña a sí mismo y piensa: «Yo podría ser como el águila. Podría hacer todo lo que él hace, pero tengo el mérito de impedírmelo. Que el águila, pues, *actúe como yo*».

Es más, el cordero se convence de que el águila es el responsable de sus males, y le acusa por ello: «Si soy débil, es por tu *culpa*». Con el tiempo, el águila acaba por interiorizar esa culpa y aparece entonces la *mala*

conciencia: «Sí, es por mi culpa», se dice a sí mismo. El odio y el resentimiento del cordero logran que el águila se avergüence finalmente de su buena suerte y se sienta culpable. Ya no puede volar feliz y despreocupada. Ha dejado de ser un animal dominado por las fuerzas activas. Los corderos han triunfado: el águila piensa ya como un cordero.

Este triunfo, sin embargo, no logra que los débiles se vuelvan fuertes. Aunque los esclavos venzan, para Nietzsche seguirán siendo esclavos, es decir, seguirán actuando conforme a la lógica del resentimiento. Por ello es un error entender la voluntad de poder como un deseo de dominar. Ejercer el poder no tiene por qué cambiar las cosas. La cuestión decisiva es otra: ¿gobiernan las fuerzas reactivas o las activas? Es decir: ¿vivimos en un mundo donde las personas basan su identidad en la afirmación nihilista propia del cordero (que solo sabe decir «sí» después de decir «no») o en la afirmación pura e inequívoca del águila?

El proyecto nietzscheano de transvaloración de todos los valores pretende destronar los valores judeocristianos y restituir la lógica afirmativa de la moral del águila. Con independencia de la plausibilidad de la explicación histórica que Nietzsche propone (la cual, por cierto, no está ubicada geográfica ni temporalmente de forma concreta), lo cierto es que existen numerosos aspectos de su propuesta moral que nos parecen criticables. Y es que entre Nietzsche y nosotros se levanta el muro del siglo XX, el siglo de las grandes guerras y los totalitarismos genocidas. Los ataques nietzscheanos a valores como la piedad o su defensa ocasional de la crueldad (recordemos la desafortunada imagen de la «magnífica *bestia rubia* ávida de botín y victoria») se estrellan una y otra vez contra nuestra sensibilidad ética elemental. ¿Por qué, entonces, deberíamos interesarnos por la propuesta de Nietzsche?

Para empezar, el análisis nietzscheano de los fenómenos morales nos ofrece mecanismos psicológicos muy valiosos. Imaginemos, por

ejemplo, que estamos esperando para comprar entradas en el cine y vemos cómo alguien se cuela con gran disimulo delante de nosotros. Este hecho nos indigna. Tanto es así, que a los pocos segundos llamamos la atención al infractor y le espetamos que tiene que respetar la cola, como todo el mundo. Pero ¿a qué se debe nuestra indignación? Al fin y al cabo, tener delante a una persona más apenas nos va a suponer un tiempo de espera superior. Lo más probable es que nos sintamos molestos porque colarse atenta contra una regla que consideramos de sentido común, contra una manera de organizarnos colectivamente que sentimos como razonable. Que todos hagamos cola de manera ordenada es mucho mejor que si tratáramos de colarnos, dar empujones o amontonarnos frente a la taquilla. También nos parece que es el sistema más justo, ya que facilita que quien sí se ha esforzado por llegar antes al cine no se quede sin su entrada y tenga mayores opciones de escoger la butaca que más le guste.

Frente a estas explicaciones, Nietzsche abre la puerta a una hipótesis más inquietante. Quizá nuestra indignación no se origina en creencias racionales o éticas de naturaleza más o menos desinteresada como las que acabamos de exponer, sino que *–pudenda origo–* se trata de una forma de justificar inconscientemente nuestro autointerés. Puede que en realidad envidiemos a esa persona que se ha colado y que ha estado a punto de ahorrarse la espera que hemos tenido que aguantar. Tal vez nosotros también queramos colarnos, pero no nos atrevemos a hacerlo. En ese caso, estaríamos respetando la fila no porque seamos civilizados, sino porque tenemos miedo a hacer el ridículo en caso de colarnos y que nos descubran.

Nietzsche nos enseña a sospechar de nosotros mismos cuando damos por sentado que somos personas virtuosas o bondadosas. Nos advierte que debajo de nuestras actitudes morales a menudo se esconden sentimientos nada virtuosos como la envidia o el miedo.

Otro aspecto interesante de la crítica nietzscheana se encuentra en su denuncia del cristianismo como una «metafísica del verdugo». Según el filósofo, la moral cristiana está basada en el «instinto de *querer juzgar y castigar*», una pulsión violenta que, cuando no puede descargarse contra los demás, se vuelve contra uno mismo («soy un pecador», «debo pagar penitencia»...). La necesidad constante de hallar culpables y de hacerles pagar por nuestros males es para Nietzsche fruto de una debilidad mental: el cordero, descontento con su condición de cordero e incapaz de asumirse como es, canaliza su frustración lanzando una acusación contra el águila. Las «naturalezas plenas y fuertes», en cambio, no infectan «la inocencia del devenir» con la noción de «culpa». El superhombre no necesita culpar ni perdonar a nadie porque, al igual que un niño, posee la capacidad de olvidar. Ello le permite «no tomarse en serio durante mucho tiempo a los propios enemigos, a las propias desgracias, a los propias fechorías».

Al margen de las complicaciones obvias que plantea el tratar de prescindir de un principio ético elemental como el de responsabilidad, lo cierto es que la llamada nietzscheana a superar la «metafísica del verdugo» contiene un mensaje útil. Tanto en nuestra vida privada (en las relaciones de pareja o laborales, por ejemplo) como pública (en el debate político), a menudo nos acomodamos sin darnos cuenta en dinámicas de victimización y culpabilización. Nietzsche, de nuevo, nos previene del exceso de autocomplacencia y nos mueve a forjar una identidad personal y colectiva exenta de cualquier componente reactivo.

No debe perderse de vista que lo que el filósofo aprecia de la moral aristocrática no es de por sí la brutalidad o la falta de compasión –como parecen dar a entender no pocos comentaristas–, sino la afirmación soberana y genuina de la diferencia individual. El águila no es admirable por ser un animal depredador, sino porque ante todo se afirma activamente a sí mismo. En contraste con el cordero, el águila

Anti-antisemitismo



Adolf Hitler mira fijamente un busto del filósofo en una visita al Archivo Nietzsche.

Nietzsche está convencido de que el judaísmo es, en última instancia, el responsable de la decadencia espiritual de Occidente. Considera que el pueblo judío ha liderado «la rebelión de los esclavos» que está detrás de la moral dominante en nuestra cultura. Por ello, el pensamiento nietzscheano ha sido tachado de antisemita y, en el peor de los casos, se lo ha vinculado por extensión con las teorías racistas del nazismo.

Sabemos, sin embargo, que Nietzsche fue un opositor del antisemitismo que se respiraba en los círculos intelectuales de su época. Por este motivo se enfrentó a personas con las que mantenía una estrecha relación, como Richard Wagner, su editor Ernst Schmeitzner o, sobre todo, su hermana Elisabeth (que años después sería una ferviente hitleriana) y su marido Bernhard Förster (fundador de una colonia en Paraguay basada en la supremacía racial aria).

Desde el punto de vista nietzscheano, los antisemitas representan, irónicamente, el máximo exponente de los rasgos psicológicos que el filósofo considera típicos del sacerdote judío. Así, los antisemitas (como los socialistas o las feministas) le parecen personas reactivas que necesitan hacerse las víctimas y encontrar culpables a los que responsabilizar de sus males. Nietzsche, además, rechaza su patriotismo y su creencia metafísica en una supuesta raza superior alemana.

no quiere imponer su modo de ser al resto de los animales, en los que de hecho ni siquiera piensa –excepto cuando tiene que alimentarse.

Lo que despierta en mayor medida la antipatía nietzscheana contra la moral cristiana no son tanto sus ideales concretos, como la máxima absolutista que reza: «Los demás deben ser como yo». Nietzsche no se opone, por ejemplo, a la humildad como valor en sí mismo. Reconoce que actuar de forma humilde puede beneficiar a cierto tipo de personas, del mismo modo que a un gusano le resulta útil enroscarse sobre sí mismo para no acabar aplastado. El problema del cristianismo radica en su intención de aplicar sus recetas a *todo* el mundo. Al predicar el valor universal de la humildad, el cristiano actúa como un gusano que obliga al resto de los animales a enroscarse, incluso a aquellos que, como un elefante, no necesitan en absoluto esa estrategia de supervivencia.

Esta mentalidad igualadora es para Nietzsche la que dirige nuestras vidas en tanto que sujetos modernos, más o menos camuflada tras la apelación a rasgos supuestamente universales o compartidos por la mayoría. Se encuentra, obviamente, en la religión («todos somos hijos de Dios»), pero también en la filosofía y la ciencia («todos somos seres racionales»), en la economía («todos somos trabajadores» –o consumidores–) o, sobre todo, en la política («todos somos ciudadanos»).

Nietzsche entiende el igualitarismo como una homogeneización o nivelación a la baja, como un rodillo que necesariamente aplasta las diferencias entre individuos e impide que los «mejores» exploten su talento. Está convencido de que la defensa moderna de la igualdad, que desde la Revolución francesa ha ido impregnando todas las parcelas de la sociedad, no resulta emancipadora; muy al contrario, la concibe como el gran peligro de la cultura occidental. Considera que la moral horizontal de origen cristiano ha provocado que Europa esté envuelta en un «aire de manicomio, de hospital». Es preciso, pues, proteger a los «hombres superiores» de este aire viciado, de esta

atmósfera creada para y por los «enfermos», los «hombres genéricos» de la sociedad de masas.

No obstante, a diferencia del «radicalismo aristocrático» de Nietzsche, a nosotros puede parecernos prioritario estar comprometidos con la idea de que nadie caiga por debajo de un umbral (de educación, de pobreza, de salud...) que consideramos inaceptable. Se trataría de que todo el mundo tenga asegurada una serie de derechos fundamentales, y que ello no dependa de ciertas características que uno no ha escogido, como el hecho de tener determinadas cualidades físicas o intelectuales, ser hombre o mujer, haber nacido en una familia rica o pobre, etcétera.

Para el igualitarismo contemporáneo, garantizar estos derechos básicos no tiene por qué ser incompatible –como Nietzsche creía– con el hecho de que los individuos «superiores» puedan sacar lo mejor de sí mismos. Más aún, es la manera de posibilitar que todas las personas sin excepción, y no solo las más talentosas, sean libres de afirmarse y expresarse como individuos.

¿Cómo sería, entonces, una sociedad como la que Nietzsche apunta, una sociedad «descristianizada», desprovista de los males que achaca al igualitarismo y la democracia? Si su transvaloración de los valores se llevara a la práctica, ¿no supondría acaso un regreso a formas políticas premodernas, al autoritarismo, a la ley del más fuerte?

Responder a las anteriores preguntas no es tan fácil como pueda parecer. El propio Nietzsche no ofrece demasiadas pistas concretas acerca de su sociedad ideal. Sin embargo, podemos dibujar algunos de sus rasgos a partir del cuento del águila y el cordero. Tendríamos, así, un mundo donde los corderos ya no desean ser un animal diferente del que son –y, en consecuencia, tampoco desean que el águila deje de ser quien es–. Libres del miedo y el resentimiento, los corderos corre-

tean alegremente por la hierba. Han dejado de preocuparse por el ave rapaz que, majestuosa, planea sobre sus cabezas.

De este modo, Nietzsche nos ayuda a vislumbrar un mundo en el que, más allá de sus diferencias, los corderos y las águilas comparten una misma voluntad de potencia. A pesar de que su aristocratismo moral nos parezca rechazable, el filósofo nos señala algo valioso que de otro modo pasaría inadvertido: la posibilidad de que todos los individuos desplieguen su existencia de forma autónoma y en armonía con las fuerzas activas de la vida.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

A continuación se proponen algunos de los libros de Nietzsche que resultan especialmente apropiados para entrar en contacto con su filosofía.

El nacimiento de la tragedia (1872), su primer libro publicado, es un estudio de la tragedia griega influido por las ideas de Schopenhauer y Wagner. El joven filósofo reivindica aquí el potencial transformador del arte y realiza una crítica de la racionalidad científica basada en las fuerzas irracionales («dionisíacas») de la vida.

La ciencia jovial (1882): esta obra de estilo aforístico ocupa un lugar central en la obra de Nietzsche. Por un lado, supone una especie de culminación festiva de la etapa iniciada con *Humano, demasiado humano* (1878); por el otro, anticipa temas –como el eterno retorno– de los que se ocupará en obras posteriores, en especial en *Así habló Zaratustra* (1883–1885).

La genealogía de la moral (1887) es un tratado estructurado en tres partes que se propone desmantelar la moral cristiana. Con la ayuda de herramientas psicológicas, filológicas e históricas, Nietzsche analiza el origen de la división entre el bien y el mal propia del cristianismo, así como su noción de culpa o su ideal ascético.

Ecce homo (1888): unas semanas antes de su derrumbe mental, Nietzsche decide condensar su vida y su obra en un solo libro. A pesar de que a muchos lectores pueda molestarles la grandilocuencia y falta de modestia de sus páginas, esta autobiografía es seguramente el mejor libro para acercarse al pensamiento nietzscheano, además de un valiosísimo ejercicio psicológico y literario.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Nietzsche

1844. Nace en Röcken (Alemania).

1849. Muere su padre.

1850. Se traslada a Naumburg. Empieza su formación musical.

1856. Primeros dolores de cabeza y de ojos que se volverán crónicos.

1859-1864. Estudia en la prestigiosa escuela de Pforta.

Historia, pensamiento y cultura

1844. *El concepto de la angustia* de Kierkegaard.

1848. Revoluciones liberales en Francia, Italia, Austria y Alemania.

1851. *Parerga y Paralipómena* de Schopenhauer.

1856. *Madame Bovary* de G. Flaubert.

1857. *Las flores del mal* de Baudelaire.

1859. *El origen de las especies* de Darwin.

Vida y obra de Nietzsche	Historia, pensamiento y cultura
	1863. Abolición de la esclavitud en Estados Unidos. *El capital* de Marx.
1864. Inicia estudios de filología clásica y teología en la Universiad de Leipzig.	
1865. Abandona la teología y continúa con la filología en Bonn. Descubre la obra de Schopenhauer.	**1865.** *Guerra y paz* de Tolstoi.
	1867. Nobel patenta la dinamita.
1868. Interrumpe el servicio militar por un grave accidente. Conoce personalmente a Wagner.	
1869. Es nombrado catedrático en la Universidad de Basilea.	
1870. Participa en la guerra franco-prusiana como enfermero.	**1871.** Fin de la unificación de Italia y de Alemania.
1872. Se publica *El nacimiento de la tragedia*	
1873-1876. Se publican sus cuatro *Consideraciones intempestivas.*	**1874.** Primera exposición de pintura impresionista.
	1875. Estreno de *Carmen* de G. Bizet.
1876-77. Su mala salud le permite obtener un permiso de un año en la universidad.	**1876.** Bell patenta el teléfono. Estreno de la tetralogía *El anillo del Nibelungo* de Wagner.

Vida y obra de Nietzsche	Historia, pensamiento y cultura
1878. Publicación de *Humano, demasiado humano.* Rompe su relación con Wagner.	
1879. Se jubila prematuramente a causa de sus graves problemas de salud.	**1879.** Edison inventa la bombilla. *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski.
1881. Descubre la aldea de Sils-Maria, donde pasará el resto de sus veranos. Se publica *Aurora.*	**1881.** Pogromos antijudíos en Rusia.
1882. Se publica *La ciencia jovial.* Vive el extraño triángulo con Lou Andreas-Salomé y su amigo Paul Rée.	**1882.** Koch descubre el bacilo de la tuberculosis.
1883-1885. Ven la luz los cuatro libros de *Asi habló Zaratustra.*	
1886. Publicación de *Más allá del bien y del mal.*	
1887. Publicación de *La genealogía de la moral.*	
1888. Escribe *El crepúsculo de los ídolos, El caso Wagner, El Anticristo, Ecce homo* y *Nietzsche contra Wagner.* Muestra síntomas de locura. Su filosofía comienza a obtener reconocimiento.	**1888.** *Los girasoles* de Van Gogh.

Vida y obra de Nietzsche	**Historia, pensamiento y cultura**
1889. Colapso final en Turín. Ingresa en el hospital psiquiátrico de Jena.	
1890. Su madre decide cuidarlo en el domicilio familiar de Naumburg.	
	1891. *El retrato de Dorian Gray* de Wilde.
	1893. Estreno de la *Sinfonía del Nuevo mundo* de Dvorak.
1894. Se funda el Archivo Nietzsche, cuyo control recae en su hermana Elisabeth.	Röntgen descubre los rayos X.
1897. El filósofo es trasladado a Weimar junto al Archivo.	
	1899. *La interpretación de los sueños* de Freud.
1900. Fallece tras años de demencia y parálisis muy avanzadas.	

ÍNDICE DE NOMBRES Y DE CONCEPTOS